ELEMENTI DI FILOSOFIA

II.

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

PER

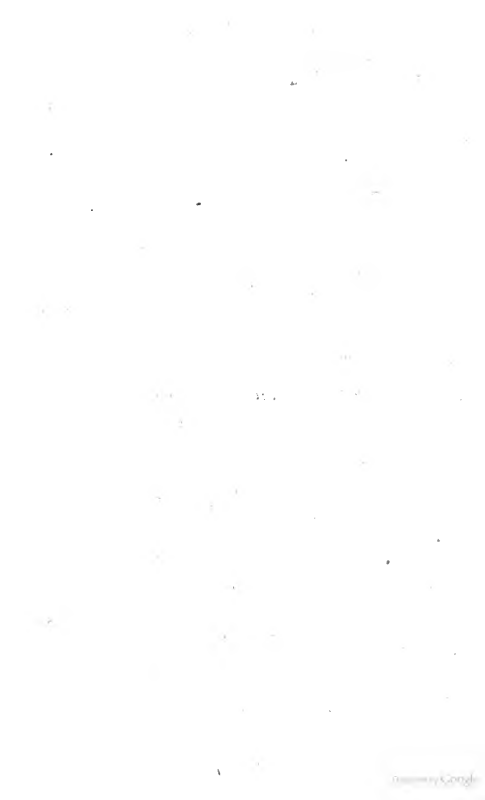
ALESSANDRO PESTALOZZA

PRETE MILANESE

Seconda edizione napolitana eseguita su la quarta milanese
con note biografiche

del Sac. Giuseppe Nocerino

VOLUME SECONDO

NAPOLI
PRESSO GIUSEPPE MARGHIERI EDITORE
73, Strada Nardones, p. p.
1860

ONTOLOGIA

INTRODUZIONE

I.

Definizione di questa scienza, e suoi rapporti con le altre parti della filosofia.

1. L'*Ontologia*, giusta il significato della parola, è la *dottrina dell' Ente.* Tutto ciò che la mente concepisce come *ente*, cioè come contenuto nell'essenza dell' ente, è oggetto proprio di questa scienza.

2. Anche le altre parti della filosofia hanno l' ente per loro oggetto; giacchè qual cosa è conoscibile fuori dell'ente? o qual' è la cosa a cui non convenga in qualche modo il nome e il concetto dell' ente? non è questo l' unico e perpetuo obietto dell' intendimento umano, anzi di tutte le intelligenze? Ma l'Ontologia tratta dell'ente sotto un punto di vista tutto suo proprio. Le altre scienze prendono a considerar l' ente in una sfera limitata e tutta speciale, come l'Ideologia che studia l'ente sotto la sua forma ideale e lo riguarda qual mezzo universale di conoscere, l' Antropologia che non tratta se non dell' ente-uomo, la Cosmologia che discorre dell'ente-mondo, e così via; l'Ontologia per contrario tratta dell'ente sotto tutte le sue forme, discorre del suo ordine intrinseco e di tutte le sue condizioni e relazioni senza limitazione alcuna; in breve essa tratta dell' ente sotto un aspetto il più universale, nel suo complesso e nel suo compimento.

3. Perciò l' Ontologia è propriamente — *la scienza dell' ente in universale*; — non già dell' ente universale e comunissimo, che questo è l'oggetto dell' Ideologia, ma di tutto ciò a cui conviene il concetto e l' essenza dell' ente: essa piglia l'ente in tutta la sua estensione.

Se non che intorno all' ente così considerato la mente può speculare in due maniere; o per via di astrazione, o per via d' inte-

grazione col ragionamento ideale-negativo. Se si studia l'ente partendo dall'idea ingenita che ne abbiamo, e si cerca di sapere d'onde quell'idea ci provenga e in che modo l'ente iniziale si completi, allora si perviene all'Ente supremo e assoluto, all'essere realissimo e completissimo. E questo processo mentale non è l'oggetto dell'Ontologia; ma è l'argomento ideologico che dimostra l'esistenza di Dio, e perciò appartiene alla Teologia razionale.

4. La via dell'astrazione al contrario ci conduce a trovare una teoria astratta dell'essere, applicabile a ogni ente, sia questo contingente o necessario, finito o infinito, relativo o assoluto. Questa teoria tende a far conoscere le condizioni, le qualità e doti comuni a ogni ente, senza le quali niuna cosa può ricevere il nome e il concetto di ente. Chè la mente umana, per la necessità in cui si trova di tutto concepire come ente, dà questo nome anche agli astratti, e, soggetta com'è a certe leggi subiettive del conoscere, concepisce un ente tutte le volte che sente in sè una passività veniente da una forza straniera; ma essa in questi modi limitati del suo conoscere non coglie tutte le condizioni necessarie perchè una cosa si possa chiamar ente; essa non le nega ma nè pure le afferma. E di qui nasce il bisogno dell'investigazione ontologica, scopo della quale si è di — dare la ragion sufficiente di tutto ciò che la mente pensa ed apprende come ente. —

Ora, questa dottrina così astratta non ha veramente per oggetto questo o quell'ente, o un reale più tosto che un ente ideale, ma sì bene l'ente con tutti i suoi modi, senza eccezione alcuna, e sotto un aspetto il più esteso possibile, cercando solamente a quale condizione una cosa qualunque si possa chiamar ente, cioè cosa si richieda acciocchè le si possa attribuire l'essenza dell'ente, rimossa ogni contradizione, e salendo poi al concetto più completo dell'ente stesso, distinguendo l'assoluto dal relativo, legando l'uno con l'altro, osservandone l'interno organismo, e dando così di tutto ciò che la mente concepisce come ente la ragion sufficiente.

5. Ma per trovare la ragion sufficiente di tutto ciò che noi concepiamo come ente, bisogna conoscere l'intima natura dell'ente stesso, la sua essenza in tutta l'estensione. E ciò si fa riflettendo sull'idea dell'ente a noi cognito per natura e con lui confrontando ciò che conosciamo per via di *percezione*; giacchè per mezzo di questo confronto fra le nostre cognizioni positive e l'essenza dell'ente contenuta nell'idea innata, veniamo a scoprire ciò che manca alla cognizione volgare, onde sia completa e priva di contradizione.

Ma poichè questo risultato non si può ottenere senza salire dall'incompleto al completo, mediante il ragionamento; così è chiaro che l'Ontologia appartiene alla classe delle scienze di ragionamento, e non già a quelle d'intuizione e di percezione.

6. Parimenti da ciò che fin qui abbiam detto si scorge in quali

rapporti si trovi questa scienza con le altre parti della filosofia. Pretendono alcuni che la scienza principe sia l'Ontologia; laddove noi in capo a tutta l'enciclopedia abbiamo collocata la scienza dell'Idea. Nel che tuttavia non crediamo discostarci di molto dai primi; giacchè in un certo senso si può ben sostenere che l'Ontologia sia la prima di tutte le scienze filosofiche, senza che per altro in un senso diverso possa spogliarsi l'Ideologia del suo primato. Noi infatti provammo che l'obietto del primo intuito è l'essere ideale indeterminato, e non già l'essere ideale e reale insieme. L'ideologia che tratta della natura e dell'origine delle idee, è dunque la prima scienza nell'ordine logico e cronologico delle nostre cognizioni; poichè prima d'investigare la natura di tutto l'essere e di alcun ente particolare, fa duopo stabilire qual sia la natura, l'origine, il valore della cognizione in generale; prima di trattare le scienze che si appoggiano principalmente al ragionamento, è necessario stabilire qual sia il mezzo di ragionare, che è quello stesso del conoscere, e provarne la certezza e la necessità. Ora, l'Ontologia, scienza di ragionamento, dà per supposto quel mezzo e quella certezza; perciò non può anteporsi all'Ideologia e alla Logica.

Inoltre, l'Ontologia tratta dell'ente sotto tutte le sue forme; suppone dunque già conosciuta la forma *reale*. Ma il reale non si conosce da noi, se non per via di *percezione*; e se noi non avessimo una cognizione immediata almeno dell'anima nostra, non sapremmo distinguere l'idealità dalla realità. Dunque prima dell'Ontologia sta la scienza dell'anima nostra.

7. Con tutto ciò nessuna scienza, qualunque siasi, può ricevere il suo complemento, se non si conosce la ragione sufficiente di tutti gli esseri; il che è l'oggetto proprio dell'Ontologia. Per questo rispetto è vero che l'Ontologia merita il nome di scienza principe, come quella che è più universale a un tempo e più complessiva delle altre. Infatti, se l'Ideologia è la prima di tutte in ordine allo sviluppo della mente umana, scorgendoci a rintracciare il *primo noto*, l'obietto essenziale della nostra mente; l'Ontologia supplisce ciò che manca alla cognizione naturale e spontanea, dà i principî coi quali giudicare della natura perfetta di tutti gli enti che si conoscono, e fornendoci il concetto dell'ente completo e assoluto, distinguendolo dall'ente relativo e finito, si può riguardare come una grande prefazione alla Teologia razionale, in cui tutto lo scibile umano si concatena, si concentra, e in cui tutti gli esseri trovano la ragione della loro origine e della loro ultima destinazione.

II.

Del problema ontologico.

8. La mente cerca una ragione che le spieghi tutti i diversi mo-

di nei quali l'ente le apparisce, e come questi si accordino col concetto dell'ente stesso: questo è il problema generale ontologico. La mente infatti, creata per la verità, in primo luogo vuol conoscere, poi vuol conoscere con evidenza e completamento, cioè in modo che nelle sue cognizioni non si mescoli veruna contradizione, verun errore. Sono due cose inseparabili.

9. Affine di toccare questa meta, quella cioè di afferrare tutta intiera e senza ombra di errore la verità, la mente porta la riflessione su le proprie cognizioni spontanee e volgari; osserva, se nulla manchi alle medesime per esser vere; se ciò che essa pensa corrisponde di fatto alla nozione e all'essenza dell'ente, che le è dato come criterio supremo di verità e certezza. Così per esempio, noi da principio percepiamo gli enti finiti e contingenti, non però come tali, ma come enti semplicemente. Viene il tempo che ci accorgiamo della loro qualità di esseri contingenti e finiti; e allora scopriamo che il loro concetto non può stare senza quello dell'ente infinito e necessario, dimodochè quelli senza questo non sono nè pur possibili, nè concepibili, come tali. Il far questa indagine, il cercare se ciò che si pensa come ente abbia tutto ciò che è necessario, acciocchè corrisponda all'essenza dell'ente stesso, equivale appunto al cercare la *ragion sufficiente* di ciò che si pensa e si conosce come ente, tanto nella sua mera possibilità, come nella sua sussistenza.

10. Ma cos'è poi la ragion sufficiente? che intendiamo significare con questa espressione? Non si può rispondere adequatamente a questa dimanda, senza prima analizzare il modo che tiene la mente nel completare le proprie cognizioni.

11. A tal fine si distingua il conoscere per via d'*intuizione*, e il conoscere per via d'*affermazione* o *predicazione*, come abbiam già fatto più volte. Obietto dell'intuizione è soltanto l'*idea*, la quale presenta la semplice *essenza* di una cosa; e perciò questa specie di conoscenza è puramente ideale: all'opposto, obietto dell'affermazione è ciò che si conosce come *sussistente*; e questa è cognizione reale o sia degli enti reali.

12. Questa seconda specie di cognizione non può stare da sola, ma dipende dalla cognizione ideale; giacchè non si può predicar nulla di un ente, se già non si conosce la sua essenza, il suo predicato.

13. Ma il tipo dell'ente abbraccia egli tutta intiera l'intelligibilità dell'ente reale? o sia, per conoscere *pienamente* una cosa reale, basta averne qualche idea, quale sarebbe quella che noi acquistiamo per mezzo dell'ente ideale innato e delle sensazioni? Non basta; giacchè altra cosa è, per esempio, il sapere che l'uomo è un ente animale-razionale, e altro è sapere qual sia la causa che lo fa sussistere, donde gli venga il lume intelligibile che gli fa conoscere le cose, quale sia il suo fine e la sua destinazione; in quali rapporti egli si trovi con gli altri enti relativi e con

l'assoluto, e va discorrendo; questioni tutte che si presentano quasi spontanee alla mente osservatrice, e che non sono contenute nè spiegate dalla semplice essenza della natura umana, ma che formano l'obietto della scienza di predicazione. Perciò accade che nell'ente conosciuto per via di predicazione si trovino più cose che non nella semplice essenza di lui a noi presentata dalla sua idea.

14. Giunge poi un tempo, quando l'intendimento si accorge che la cognizione ideale dell'ente non adegua l'ente stesso e quanto di lui si predicò; e allora sente il bisogno di perfezionarla, per l'esigenza di sapere compiutamente. E ciò, perchè la cognizione di predicazione è subiettiva e relativa a noi, laddove la sola cognizione essenziale è obiettiva e assoluta.

La cognizione subiettiva consiste in una cotale disposizione di noi affermanti o neganti, che non illumina l'obietto affermato o negato, il quale ritiene quella luce che ha dall'idea nè più nè meno, tanto sotto l'affermazione che sotto la negazione. Perciò, se noi per via di predicazione conosciamo qualche cosa di più che non si contiene nell'essenza della cosa conosciuta nell'idea, ci accorgiamo che la nostra cognizione essenziale è imperfetta, e sentiam l'esigenza che sia pareggiata a quella di predicazione, sicchè l'intendimento possa trovare nell'essenza tutto ciò che predica di un ente.

Di qui il bisogno di trovare la ragion sufficiente d'ogni nostra cognizione. La nostra mente *percepisce* i diversi enti, dei quali si compone l'universo sensibile. La percezione si fa per via di predicazione; e la scienza ideale che corrisponde nella nostra mente a questa scienza di predicazione, si restringe tutta all'essenza di quegli enti percepiti. Ora, nell'essenza degli enti l'uomo non trova tutto ciò che conobbe per via di predicazione; con questa egli ha conosciuto eziandio, a cagion d'esempio, la loro *sussistenza*, la quale non è certamente compresa nella semplice essenza ideale. Quindi ha bisogno che gli venga completa quella sua cognizione ideale ed essenziale, dimodochè questa sia atta a fargli conoscere la sussistenza di quegli enti che sussistono, e la non sussistenza di quegli altri che non sussistono. Poichè se l'essenza degli enti che si percepiscono è realmente distinta dalla loro sussistenza, e può stare anche senza di questa, bisogna spiegare la ragione per la quale certi enti hanno la sussistenza, e altri non l'hanno; ragione che non può esserci somministrata dalla semplice essenza.

15. Con ciò si viene a conoscere, che gli enti dall'uomo conosciuti per via di percezione sono *contingenti*, cioè che la loro essenza è tale, che può essere concepita e intuita dalla mente, senza che gli enti che le corrispondono sussistono realmente, come io posso ora pensare un elefante, senza che sappia se *attualmente* ne sussiste qualcuno; cosicchè la mente, esaminando l'essenza

degli enti, vede che questi in riguardo a quella sono indifferenti così al sussistere come al non sussistere. Allora la mente, fatta accorta di ciò, pel bisogno che ha di una cognizione assoluta, tende a procacciarsi la cognizione di qualche altra essenza, dalla intuizione della quale possa rilevare, se questi enti sussistono o non sussistono: e questa seconda essenza dicesi la ragion sufficiente di quegli enti.

16. Dunque la ragion sufficiente è — una data essenza, nella quale s'intuisce ciò che contiene la cognizione acquistata per via di predicazione. —

17. Quello poi che abbiam detto riguardo alla sussistenza degli enti, vale anche di tutto ciò che con essa conosciamo, cioè della quantità e qualità della materia, del numero degli enti, della situazion loro nello spazio e nel tempo, delle qualità accidentali e relazioni che passano fra loro, e così via. Nella semplice idea di tanti enti, che si acquista all'atto della percezione, nulla di tutto ciò si contiene: e perciò la mente lo va a cercare in qualche altra essenza, la quale sia sufficiente a illuminarla su di ciò e a sodisfare alle sue esigenze.

18. Abbiamo spiegato cosa sia la ragion sufficiente. Ma qui si può dimandare, quando sarà che una ragione si possa tenere per sufficiente da vero. Nell'Introduzione generale alla filosofia noi abbiamo distinto la *ragione ultima* o *suprema* dalle ragioni *secondarie* e *inferiori*; queste dipendono da quella, e ne rieevono il valore e l'evidenza. Abbiamo inoltre notato che la commune degli uomini si acquieta a una delle ragioni inferiori, perchè non può veder oltre e spingersi innanzi con le ricerche fino alla ragione della suprema evidenza; laddove la mente del filosofo non si accontenta, finchè non è salita alle ragioni ultime delle cose.

Perciò le ragioni sufficienti sono distribuite in una serie, nella quale la più elevata è ragione delle sue inferiori, e l'ultima è ragione unica di tutta la serie. Le ragioni inferiori sono sufficienti rispetto alla mente di chi non sente il bisogno di cercare più in là; e sono sufficienti per ciò che anch'esse partecipano della luce che riflettono le ragioni supreme, quantunque la mente non veda distintamente questa dipendenza. Ma, se tutte le ragioni inferiori possono essere sufficienti rispetto all'esigenza delle menti individuali, la ragione ultima però è l'unica sufficiente *per sè*.

19. E questa ragione sufficiente per sè non deve essere contingente, ma necessaria, perchè il contingente non contiene in sè la ragione della propria esistenza, e perciò deve dipendere da qualche altra cosa. Ma, se dipendesse da altra cosa essa pur contingente, ancora si dovrebbe cercar la ragione di questa seconda cosa, e così all'infinito. Ma una serie infinita di ragioni è assurda e inconcepibile. Dunque ogni ragione ultima è forza che sia necessaria e assoluta.

20. La ragione sufficiente è ella cosa ideale o reale? Si deve di-

stinguere. Se cercasi la ragion sufficiente di un' idea, di un concetto, essa è ideale: e non può essere altrimenti, perchè allora non si cerca se non quella ragione che spieghi la derivazione di un'idea; e ogni idea, o è la semplicissima dell' essere, o si contiene in un' altra idea, da cui si ricava per astrazione o a cui si perviene con la sintesi riflessa.

21. Se poi si cerca la ragione sufficiente nell'ordine delle realità sussistenti, questa non può consistere fuorchè nella causa reale che le produce, o meglio nella notizia certa ed evidente della sussistenza di questa causa. Un ente reale, in quanto produce qual cosa, è *causa*; in quanto poi questa è conosciuta e riguardata come produttrice, è *ragione* delle cose come prodotte. Perciò la *notizia di un reale* è ragione sufficiente della sussistenza delle cose reali. Così la ragion sufficiente unica universale del mondo è la notizia di Dio, creante; e questa causa essendo ultima, è anche la ragione ultima di essa.

22. Ciò tuttavia non toglie, che si possa ulteriormente dimandare, qual sia la ragion sufficiente dell' Essere divino stesso. Nessuno facciasi meraviglia e stupore. Certamente questa ragione non può cercarsi fuori di Dio o al di sopra di Dio; ma essa può bensì trovarsi nella divina idealità, come quella che, essendo l' intelligibilità di Dio stesso, ne mostra al nostro intendimento la necessità; e più addentro investigando ci fa vedere altresì come Dio deve essere per sua propria natura uno e trino, uno nell' essenza e trino nelle forme, cioè ideale reale morale ad un tempo. Onde l'ideale, qual'è in Dio, è la ragion sufficiente d' ogni ideale reale e morale anche contingente.

III.

Divisione dell' Ontologia.

23. L' assunto dell' Ontologia, come si è detto, è quello di rintracciare la ragion sufficiente di tutto ciò che la mente umana concepisce come ente e chiama con questo nome. Trovata questa ragione si rende manifesta la distinzione che deve farsi dell' ente qual è in sè stesso, obiettivamente considerato, e dell' ente quale si concepisce dalla natura umana, cioè con tutte quelle limitazioni che derivano dalla natura dell'umano intendimento. Giacchè da una parte l'uomo non può formare il minimo concetto senza l'ente ideale; dall'altra non tutto ciò che l'uomo concepisce come ente, può sussistere in sè, come non sussistono gli astratti, quantunque da noi si concepiscano separatamente, quasi fossero in sè veri enti. Vale a dire, che altre sono le condizioni dell' esistenza degli enti nel pensiero umano, e altre quelle che si richiedono alla sussistenza degli enti in sè.

24. Perciò a poter trovare la ragione di tutto ciò che l' uomo

pensa come ente, si deve incominciare da un' esatta enumerazione e classificazione di tutto ciò che la mente umana concepisce, e che a lei quindi si presenta come entità.

25. In seguito, analizzando diligentemente la natura delle diverse entità che l'uomo pensa, bisogna distinguere ciò che ci pone la mente e che perciò è mera produzione dell' atto conoscitivo, da ciò che quelle sono in sè e che perciò è veramente obiettivo, su di cui l' atto intellettivo o razionale non esercita alcuna influenza. Posti così i confini precisi della parte subiettiva e della parte obiettiva delle nostre cognizioni, saremo in grado di conoscere ciò che si deve aggiungere ai nostri pensieri, acciocchè non sia in essi alcuna contradizione, alcun difetto, pel quale la mente vi trovi oscurità e rimanga sospesa ed incerta.

26. L' arte di scevrare queste due parti delle nostre cognizioni, e di aggiungervi ciò che loro manca alla piena conoscenza dell'essere, e così di trovare la ragion sufficiente di tutto ciò che noi pensiamo come ente, è la *Dialettica*; questa perciò fa parte dell'Ontologia, ma solo in quel tanto che si richiede a sciogliere il problema ontologico.

27. Tuttavia di niente si può discorrere senza dare come postulato il mezzo universale di conoscere e di ragionare, che è l' idea dell' essere; e la dialettica specialmente non può riguardarsi, se non come l'arte di applicar l'essere, l'essenza dell'ente, a illustrare e completare le cognizioni positive e negative che mano mano la mente si acquista. Perciò alla Dialettica premetteremo l' analisi dell'Idea.

28. Dopo di che si passerà a studiare l'ente reale, e l' ente morale. E così avremo percorso l'Ente in ciascuno dei modi, nei quali esiste e a noi si manifesta.

29. Per ultimo tratteremo delle tre forme dell' essere considerate nelle reciproche relazioni.

30. Sei libri dunque contiene la nostra Ontologia, i quali studiano successivamente la classificazione dell' ente, l' Idea, la Dialettica, il Reale, il Morale, e le relazioni intrinseche delle forme.

LIBRO PRIMO

CLASSIFICAZIONE DELL' ENTE

CAPO PRIMO

Su che si fondi la partizione dell' ente.

31. I limiti che il Creatore ha posto all' umana intelligenza, fanno sì ch' ella vada soggetta a leggi ben differenti da quelle che reggono gli esseri nella loro realità e concretezza. Questi non possono sussistere spezzati e divisi nei loro elementi e senza reciproca dipendenza ; che anzi essi non sussistono, se non in virtù di quel nesso, che noi chiameremo *sintesismo naturale dell'essere*, pel quale più sostanze compongono talvolta un individuo o concorrono a farlo sussistere, e una sostanza sostiene l' altra e talora è reciprocamente sostenuta, e tutte insieme poi compongono un tutto armonico : e pel quale parimenti le qualità accidentali non sussistono in sè e divise dalla sostanza, nè la materia senza la forma, nè il sensibile senza un senziente, nè il reale senza l'ideale, nè il contingente e creato senza l' atto creativo; e così via.

La mente umana all' incontro non solamente con un solo atto, per esempio con la *percezione* dei reali sensibili, non abbraccia questo nesso delle sostanze e questo sintesismo dell' essere, ma essa divide e scompone anche i concetti di quelle singole entità che percepisce, e può limitare la sua attenzione ai singoli loro elementi. concependoli come tante entità, senza riferirle *attualmente* al tutto insieme. Così essa pensa gli accidenti come entità divise e separate dalla sostanza, pensa i sensibili senza riferirli all' atto creativo nè vederli in esso, pensa la materia senza assegnarle una forma.

32. La divisione e separazione che la nostra mente fa di ciò che nel fatto è indiviso e inseparabile, non è *reale*, ma solamente *mentale*. E la ragione di ciò si è che la mente non costituisce con gli atti suoi le entità, ma soltanto le conosce ; e le conosce in quella parte solamente a cui essa limita la sua attenzione, o a meglio dire a cui è limitato il suo modo di conoscere. Giacchè l' obietto essenziale dell' umano intuito non è già tutto l' essere, ma l' essere ideale indeterminato. il quale non si determina e circoscrive nella mente se non per mezzo del sentimento.

Di più la nostra mente non uscirebbe mai dalla *cognizione per-*

cettiva dei reali corporei, se non potesse analizzare la propria cognizione, e confrontarla poi con l' essenza dell'ente ch'essa apprende nel primo intuito. Il che è costretta a fare col mezzo della riflessione e dell' astrazione, facoltà analitiche con cui spezza e divide ciò che nel pensiero è uno e concreto. E in questa operazione si giova del linguaggio, il quale ha anch' esso le sue leggi derivanti dalla natura del subietto umano.

33. Pertanto, così la stessa limitazione naturale e dell' intuito umano, come le leggi affatto subiettive dell'astrazione del linguaggio, fanno sì che altra sia la partizione dell' ente considerato in sè e assolutamente, e altra la partizione dell' ente considerato o nella maniera con cui l' uomo lo concepisce, o nella maniera con cui lo esprime e lo nomina.

34. A voler dunque fare un'esatta rassegna di tutto ciò che l'uomo prende per entità, si deve considerare 1.° l'ente in quanto viene concepito e quasi direi rimpastato dalle diverse facoltà dell' intendimento umano; 2.° l' ente in quanto viene espresso e significato col linguaggio; 3.° l' ente in sè stesso. Così si ha una triplice partizione dell' ente, *logica, dialettica* e *fisica.*

CAPO SECONDO

Della partizione logica dell' ente.

35. L'appellazione di *ente* si attribuisce non solo all' ente in sè, ma anche a tutto ciò che la mente concepisce; chè essa non può concepire altra cosa che l' ente o un suo modo, e questo non può concepirlo senza quello. Perciò ogni concetto della mente nostra si riduce sempre in qualche maniera a quello dell' ente.

36. Abbiam già detto che altre sono le leggi dell' ente in sè, fuori dell' anima nostra; altre quelle dell' ente concepito da noi. Non già che noi concepiamo l'ente diverso da quello che è; il che ci condurrebbe necessariamente in errore, e noi non avremmo più un criterio di certezza. Tutti i nostri pensieri, tutti i nostri concetti, purchè non abusiamo delle nostre facoltà, hanno un corrispondente nella natura delle cose. Ma noi possiamo limitare la nostra attenzione su di una parte dell' ente, ritirandola da tutto il resto; possiamo estendere l' attenzione su due o più enti, formarci le idee di rapporto; possiamo comporci degli enti fittizi che non esistono in natura; in breve possiamo dividere e ricomporre a piacimento l' ente conosciuto, sempre allo scopo di rischiararne e completarne la cognizione.

37. Ora, chi vuol ragionare dell' ente e rintracciare la ragion sufficiente di tutto ciò che pensiamo come tale, deve per prima cosa tener ben distinto l' ente in sè e pensato in modo assoluto, dall' ente qual esiste nel nostro pensiero e concepito secondo le leggi del nostro pensiero. La *partizione logica* dell' ente si di-

vide dalla *partizione fisica*, appunto come si divide l' ente relativo al nostro pensiero dall' ente in sè preso assolutamente.

38. Allorchè noi conosciamo un ente reale, sussistente, quantunque siffatta conoscenza acquistata per via di percezione abbia ancora molto dell' imperfetto e del subiettivo, che il filosofo deve cernere da ciò che c' è di obiettivo e di assoluto, tuttavia l' ente così percepito si trova in molti punti a contatto con l' ente in sè sussistente, con la sua stessa natura e costituzione fisica. Appena però la mente comincia a dividere ciò che è indiviso e a comporre ciò che in sè non è composto, l' ente che ne risulta è tutto relativo all' indole dell' umano intendimento e delle facoltà che gli sono proprie.

39. L' ente così concepito, per esempio le idee astratte, si chiama *ente mentale* o *razionale*, come quello che vien prodotto dalle operazioni della ragione, e non ha, così ricevuto, altra sussistenza che nel nostro pensiero, quantunque nell' ente in sè il più delle volte gli corrisponda una qualche realità.

40. E qui non si confondano insieme gli *enti ideali* con gli *enti mentali* o *razionali*. Gli enti ideali non sono punto un prodotto dell'astrazione o di altra facoltà razionale, ma sono l'obietto dell'intuizione della mente, le essenze degli enti. Gli enti mentali invece sono *sguardi parziali della mente*, che non abbraccia tutto l'ente o l' essenza, ma che si limita a qualche elemento o a qualche relazione di esso, e che pone davanti a sè questo elemento o questa relazione, come se fosse un ente, e di lui ragiona, come se fosse tale, a ciò condotta dal principio di cognizione, secondo il quale la mente o pensa l' ente, o nulla pensa. E questa differenza risalta chiaramente anche dal solo osservare, che la mente, in forza di questa necessità di concepir tutto come un ente, per mezzo del linguaggio cangia in ente positivo anche le stesse limitazioni degli enti, e perfino il nulla.

41. Gli enti razionali, di cui parliamo, si dividono in due classi, Alcuni sono meri enti di ragione (*entia rationis* li chiamò la Scuola), quasi finzioni della mente stessa; altri sono misti, cioè parte sono enti di ragione, e parte sono enti obiettivi, o anche reali. La mente nostra infatti si crea talvolta dei concetti di cose che punto non sussistono in natura, e delle quali perciò non esiste nè pure il tipo ideale, qual sarebbe l' idea d' un fiume di latte, di un cavallo alato, e somiglianti, che sono finzioni mentali, e nulla più. Ma il più delle volte agli enti razionali corrisponde in natura qualcosa di reale e sussistente, quantunque in diversa maniera da quella, che dalla mente è concepito e disposto.

42. Gli enti mentali o razionali puri sono prodotti dalle operazioni seguenti: 1.° *Negare*; con che si viene a disgiungere mentalmente un predicato da un subietto, e si forma eziandio il concetto del nulla, il quale non è che il concetto della non esistenza, la negazione dell' essere. 2.° *Dividere* ciò che

nell'ente obiettivo o reale è congiunto, come per esempio il dividere l'anima sensitiva dal corpo nel concetto dell' animale. 3.° *Riferire* una cosa all' altra, trattandosi di cose non ordinate fra loro per nessi reali, attivi, o passivi; il che avviene in tutte le associazioni arbitrarie delle idee. 4.° *Comporre* ciò che non è composto in sè. 5.° *Analogare*, predicando di un ente in via analogica una qualità di un altro ente, come la sapienza e potenza conosciuta negli uomini, che si predica analogicamente di Dio, la di cui essenza non ci è nota positivamente. 6.° *Sostantivare* ciò che non è sostanza; per esempio una qualità, come avviene degli astratti che nel discorso si esprimono con nomi sostantivi. 7.° *Suppositare*, dando la subiettività o anche la personalità a ciò che non è nè subietto nè persona, e riunendo più nature diverse in un medesimo supposito.

43. Tutti questi concetti o enti mentali appartengono, come ognun vede, alla scienza di predicazione, non già a quella d' intuizione, mentre con essa si afferma di più o di meno, o una cosa diversa da quella che sta nelle essenze delle cose.

44. Ora sarebbe un gravissimo errore il credere che ad ogni concetto della mente corrispondesse in natura un ente reale, come anche l'affermare che la nostra mente sbagli ogniqualvolta fingesi cotali enti. L'errore consisterebbe nel supporre che tali finzioni della mente accennassero a degli enti reali, e che, per esempio, sussistesse in natura la bianchezza, o sussistesse l' idea che la fa conoscere, come se fosse un ente a sè e diviso da tutto l' essere ideale.

45. Intanto per noi giova ripetere, che la partizione logica dell' ente si adatta alla natura delle facoltà di analisi e di sintesi volontaria; facoltà le quali non operano che sulle idee, e la cui operazione non muta già le idee stesse, le quali sono immutabili, ma consiste unicamente nel restringere l' attenzione su qualche lato di un' idea o nell' estenderla simultaneamente a più idee, ravvicinandole e quasi direi fondendole insieme. Cosa che non può esistere nell' ordine obiettivo nè ideale nè reale.

CAPO TERZO

Della partizione dialettica dell' ente.

46. Noi non esprimiamo con parole, se non ciò che concepiamo prima con le facoltà intellettuali e razionali. Perciò la partizione dialettica dell' ente dovrebbe concordare pienamente con la partizione logica. Ma in fatto talora concorda, e talora no, perchè il linguaggio, sia per la sua imperfezione, sia per il bisogno di esprimere brevemente e quasi in cifra diversi concetti, non li rappresenta fedelmente, ma in altro modo da quello che hanno i concetti nella mente. È quindi necessario far notare tutti quei casi, nei

quali i concetti e i pensieri umani non sono significati dalla lettera.

47. Noi intendiamo però di trattare qui ex professo della dialettica e di tutti quei rapporti che passano tra il linguaggio e i concetti della mente. Ne abbiamo già trattato sufficientemente nella Logica e nella Psicologia; e qui, all'intento di provare che la partizione dialettica dell'Ente non si accorda sempre con la partizione logica, ci basterà toccare alcun poco la distinzione antica fra i termini o nomi comuni. Aristotele li distinse in *univoci* ed *equivoci*; a cui si aggiunsero poi gli *analogici*, che sono una suddivisione degli equivoci.

48. Ora, è chiaro che i nomi univoci, i quali si usurpano nell'egual senso a significare più cose, come l'*animalità* che si attribuisce nell'egual senso così ai bruti che all'uomo, è chiaro, dico, che questi nomi rappresentano nè più nè meno di una identica essenza. Il contrario avviene dei nomi equivoci, i quali non si predicano di più cose nell'egual senso, ma in un senso diverso, benchè più o meno somigliante. Cosicchè s'ingannerebbe chi dall'unità del nome imposto dall'arbitrio umano a più cose, inducesse l'unità del concetto e dell'essenza dal nome significata.

49. È dunque indispensabile il conoscere accuratamente la dottrina dei nomi equivoci. Gli antichi ne facevano due classi, distinguendo i nomi equivoci *a casu*, dai nomi equivoci *a consilio*: quelli non hanno che un'analogia accidentale e fortuita; questi furono inventati e introdotti nell'uso per maggior comodo e per maggior venustà e leggiadria del discorso.

50. Di quest'ultima classe se ne possono fare sei specie, che sono i nomi *metaforici*, i *metonimici*, i *causali*, gli *effettuali*, i *proporzionali* e gli *analogici*.

51. Il nome *metaforico* esprime la cosa non in sè, ma nel rapporto di *somiglianza* che ha con altra cosa. E poichè una cosa può tenere un rapporto inerente alla cosa o supposto e appiccicatogli dalla mente; così un nome solo può valere ad esprimere molte essenze diverse, ma una sola in senso proprio, e le altre in senso traslato. Ecco dunque una prima maniera di esprimere i propri concetti, la quale è relativa solamente alle leggi del linguaggio, e non già alle essenze delle cose. Il che proviene dall'indole della facoltà riflettente, la quale scopre o pure supplisce dei rapporti fra più essenze; e volendole esprimere, trova più comodo e più elegante l'uso di parole che ne esprimono un'altra.

52. Non si deve omettere di osservare, che molte e molte essenze si esprimono costantemente con termini metaforici, i quali perciò sono riguardati dai grammatici come termini diventati propri, benchè non lo siano, non potendo l'uso, per quanto costante e uniforme, cangiar le essenze delle cose. Le essenze delle cose immateriali si esprimono per lo più con termini che nella loro prima significazione si riferivano puramente a cose sensibili e materiali.

Così i nomi di *spirito*, di *luce* intellettuale, e mille altri, si usano a esprimere cose incorporee, immateriali; ma non cessano però di rappresentare di lor natura e in senso proprio altre essenze diverse da quelle che esprimono in senso traslato.

53. E ciò non vuol dire, che non si conoscano da noi certe essenze e che si scambino con altre, ma che tra le idee e il linguaggio, tra le essenze e i nomi non passa un rapporto d'identità, nè esiste un vincolo necessario, ma vi è quel rapporto soltanto che passa tra un segno convenzionale e la cosa segnata.

54. Alla metafora si accosta la *metonimia*, la quale è quel traslato con cui si esprime, a cagion d'esempio, il contenuto pel contenente, il predicato in luogo del subietto, e viceversa.

55. I termini poi o nomi equivoci *causali* ed *effettuali* non sono che una suddivisione dei *metonimici*, e consistono nell'esprimere la causa per l'effetto, o al contrario. Si dirà, per esempio, *ciera sana*, per indicare che quella ciera apparisce come effetto e indizio di sanità; *medicina sana*, *cibo sano* per indicare che quella medicina è causa di sanità, e quel cibo le giova.

56. Gli equivoci *proporzionali* sono gli stessi che gli *analogici*, ma solo in quanto esprimono una speciale convenienza o proporzione nella *quantità* e nei *numeri*. Si dice egualmente il piè dell'uomo, dell'albero, del monte, del letto, della sedia. In ciò usiamo lo stesso nome a indicare più cose aventi la stessa proporzione col tutto a cui appartengono. Questi nomi non si fondano nella semplice *somiglianza* come i metaforici, ma nella *uguaglianza di proporzione*.

57. Per ultimo, noi riserviamo l'appellazione di equivoci *analogici* a que' nomi soltanto, i quali in senso proprio esprimono qualche essenza *positivamente* conosciuta, e vengono poi applicati a qualche cosa che conosciamo solo *negativamente*, a cagione di qualche rapporto che quella cosa ha con questa. Il cieco, verbigrazia, applica i vocaboli tolti dalle sensazioni dell'udito a favellar dei colori che non conosce in sè. E noi predichiamo di Dio molte perfezioni, come la bontà morale, la providenza, la giustizia, quantunque non ne abbiamo una cognizione positiva di percezione, non avendo noi mai percepito l'essenza divina, ma ciò facciamo trasportando in Dio quelle perfezioni che conosciamo esser proprie degli uomini, argomentando in via analogica. E questo modo di predicazione analogica, si deve tener distinto dalla predicazione metaforica con cui si attribuiscono a Dio certe cose in senso traslato ed improprio, come quando parliamo del volto di Dio, della sua mano, e così via, trasportando in lui le parti, le operazioni, le passioni umane.

58. Da tutto ciò si comprende che i concetti della mente per lo strumento del linguaggio subiscono un'alterazione tutt'affatto dipendente dalle leggi del subietto umano, mescolandosi insieme, trasformandosi, dividendosi e ricomponendosi per opera della sintesi arbitraria.

E perciò chi vuol discorrere dell'ente e distinguere ciò che nei nostri pensieri quasi si nasconde di obiettivo e assoluto, da ciò che vi aggiunge l'umano discorso, deve avere ben prima studiato lo strumento dell'umana riflessione, che è il linguaggio.

CAPO QUARTO

Della partizione fisica dell'ente.

ARTICOLO PRIMO

Se l'uomo possa parlare dell'ente qual è in sè stesso.

59. La partizione fisica riguarda *l'ente in sè stesso*, fuori dell'anima percipiente, l'ente perfetto, con tutte le sue passioni.

60. Poichè il nostro pensiero non può avere alcun valore, se non lo riceve dall'essere stesso obiettivamente considerato; perciò e di questo principalmente che deve occuparsi l'ontologo, se vuol trovare la ragion sufficiente di tutto ciò che l'uomo pensa. Egli deve analizzare l'essere come è in sè stesso, investigare l'intima sua struttura, il suo organismo, le sue leggi ontologiche e necessarie; dopo di che solamente potrà vedere cosa manchi alla sua cognizione, acciocchè sia perfetta e completa.

61. Se non che si potrebbe dubitare, se l'uomo possa conoscere e parlare dell'ente qual è in sè stesso, tenendo questo ragionamento:— L'uomo non può conoscere lente, fuorchè dentro quei limiti che sono posti alla sua natura finita. Giacchè — la natura della cognizione risponde alla natura del cònoscente. — Ma il modo e la misura con cui l'uomo conosce l'ente è finito e limitato; laddove a conoscere pienamente l'ente si richiede una natura infinita. Dunque l'uomo non può discorrere dell'ente in sè, ma soltanto dell'ente a lui conosciuto, non avendone che una cognizione affatto subiettiva.

Rispondo, che quantunque sia vero che la cognizione umana è sempre limitata e finita, da ciò non seguita che sia falsa, o che non si possa conoscere l'ente in sè, nella sua propria obiettiva esistenza. Una cosa, fosse anche l'ente infinito, può conoscersi da diverse intelligenze in diversi gradi, dal minimo fin al sommo, che è solo proprio dell'intelligenza divina. Ciò posto, anche il grado minimo di cognizione, dal momento che è cognizione, deve contenere un elemento obiettivo, deve far conoscere l'ente in sè stesso, benchè in un modo il più imperfetto.

Si aggiunga, che noi non potremmo nè pur parlare dell'ente, se questo non communicasse direttamente col nostro spirito, facendosi di lui obietto. Cosicchè, se noi ne discorriamo, se sappiamo cos'è, se lo distinguiamo da noi medesimi, tutto ciò procede appunto dal sapere con certezza e con evidenza intuitiva che l'ente

è in sè qualche cosa d'indipendente e separato da noi; dal che poi nasce la coscienza che noi abbiamo di non esser noi l'ente, nè gli enti da noi conosciuti come cosa da noi separata. Vero è, che l'ente non si comunica a noi in tutta la sua pienezza e che il giro della nostra conoscenza è assai ristretto. Ma questa limitazione non ci toglie di poterlo esaminare e classificare in quel grado e dentro quei limiti nei quali lo conosciamo.

62. La differenza tra la partizione logica e la partizione fisica dell'ente sta in ciò, che nella prima consideriamo l'ente in quanto corrisponde alle varie operazioni razionali dell'anima nostra e tiene molto del subiettivo, mentre nella seconda lo contempliamo quale si presenta e manifesta alla nostra mente, che non fa se non riceverlo, e però senza alcuna mescolanza di ciò che la mente stessa produce con le sue operazioni.

ARTICOLO SECONDO

Distinzione fra l'ente e le sue passioni.

63. Ora noi dobbiamo classificare l'ente in sè e obiettivamente considerato. Ma per arrivare all'intento bisogna prima d'ogni cosa distinguer *l'ente* da quelle che sogliono chiamarsi *passioni dell'ente*.

64. L'ente infatti si presenta alla mente umana o nella sua semplicità e purezza, o con varie giunte e appendici. C'è qualcosa che entra talmente nell'essenza dell'ente, che senza di quella l'ente non sarebbe nè pur concepibile; e c'è qualcosa che non vi entra, e che quindi non è necessario alla concezione dell'ente. Io posso pensar l'ente, senza aver bisogno per questo di pensare, a cagion d'esempio, un colore, un sapore, o altra qualità sensibile, senza bisogno di pensarlo più tosto come ideale o come sussistente, a meno che si tratti di pensar l'ente necessario ed assoluto. A tutto ciò che entra nell'essenza dell'ente e senza di cui ne svanisce perfino il concetto, non si può dare il nome di *passione*, perchè è anzi l'*ente* stesso, non già una sua giunta o determinazione accidentale, come il nome stesso della passione vuol indicare. Per contrario le passioni dell'ente consistono in tutto ciò che è fuori di questa *essenza*, che non è se non un suo modo *accidentale*; o vero ciò, che, quantunque abbia sussistenza, non entra però nell'essenza stessa dell'ente, quali sono tutti gli enti finiti, i quali si distinguono *realmente* dalla loro essenza, giacchè ogni essenza è eterna e necessaria, mentre essi sono temporanei e contingenti.

65. Esaminiamo qui alcun poco le passioni dell'ente, classificandole; poi faremo lo stesso quanto all'ente.

Le passioni dell'ente si distinguono in *negative* e *positive*. Nell'essenza dell'ente la mente umana distingue più elementi formali; il che fa 1.° naturalmente, come nell'intùito naturale che si li-

mita all'essenza dell'ente sotto la forma ideale; 2.° per mezzo degli atti di ragionamento, come quando considera l'ente sotto relazioni speciali, per esempio, come verità o come bontà. Ora, in queste separazioni mentali si deve distinguere la parte positiva che s'immedesima con l'ente, e la parte negativa costituita dalle limitazioni poste all'ente in quanto è veduto così dal pensiero: queste limitazioni sono quelle che si chiamano *passioni negative* dell'ente.

A ciò poi che, se bene non entri nell'essenza dell'ente, ha tuttavia una reale esistenza, come sono tutti i reali contingenti, appartiene la denominazione di *passioni positive* dell'ente, perchè la mente considera queste aggiunte come atti, o vero termini degli atti dell'ente stesso, da lui realmente separabili.

66. Tanto le une che le altre passioni hanno luogo in virtù dell'azione della mente, la quale, rispetto alle negative, considera separatamente ciò che non è separabile in sè; rispetto poi alle positive, considera come inerente all'ente ciò che in realtà a lui non è inerente. Che il nostro pensiero, come già si è detto, unisce e separa a suo talento ciò che in sè è separato o congiunto, seguendo in ciò le sue proprie leggi, le quali sono ben altre da quelle che reggono l'ente nella sua natura obiettiva.

67. Se non che ci si affaccia qui un'apparente contradizione, mentre pare che l'ente soggiaccia alle passioni le più contrarie. L'ente infatti, veduto sotto questo aspetto, ci si presenta come uno e come molteplice, come semplice e come composto, come necessario infinito eterno immutabile e come contingente finito temporaneo mutabile. Ora come mai tutte queste sì contrarie attribuzioni dell'ente possono considerarsi come sue passioni? Onde nasce l'antagonismo che da per tutto si scorge? Come si spiegano le antinomie a cui sembra obedire il pensiero?

68. A tògliere questa apparente contradizione gioverà prima di tutto dichiarare meglio ciò che intendiamo per passioni dell'ente. Noi le abbiamo chiamate giunte o appendici dell'ente. Ora, la giunta dell'ente non è già una porzione di materia aggiunta ad un'altra; nè una differenza aggiunta ad un genere, da cui nasce la specie; nè un accidente aggiunto ad un subietto. La parola *ente* si adopera a significare il concetto dell'ente disgiunto dal suo *modo*; quindi si dice aggiungere qualche cosa all'ente, quando all'ente che vuol dire l'*ente puro* senza il suo modo, si aggiunge con la mente il suo proprio modo, che la mente distingue, benchè si comprenda nell'ente stesso.

Ciò stabilito, non bisogna credere, che in questa operazione la mente consideri l'ente come il *subietto* unico *di tutti i modi* possibili, e che perciò non esista che un subietto solo, cioè l'ente, e che tutto il resto dell'universo, anzi tutto ciò che si concepisce, altro non sia che passione di quell'unico subietto; questa sarebbe l'enunciazione più completa del panteismo. Se tutta la

verità delle cose si riduce ad essere il modo dell' identico ente, non rimane che un ente unico.

69. Ma ciò stando, come mai, si dimanderà, usiamo noi dell'ente come base d' ogni nostro pensiero? come possiamo noi sostenere che tutti i concetti degli enti altro che non siano che tante determinazioni dell' unica idea dell' ente? Non roviniamo noi ancora nel panteismo? A dileguare questa difficoltà, basta distinguere il vario senso che può ricevere la parola *ente*. Essa infatti si adopera ora in un senso meramente *dialettico*, ora in un senso *reale*. Quando si parla delle passioni dell' ente, l' ente si piglia come un *subietto dialettico*, qual *subiectum locutionis*, direbbero gli scolastici, e non già qual *subiectum naturae*. Il subietto dialettico è quello di cui abbisogna la mente per concepire, le cose, il qual subietto non è punto la cosa reale, ma sì bene la sua essenza per la quale si concepisce. Così le cose reali contingenti non si concepiscono, se non per mezzo della loro essenza che s'intuisce nell'idea; e tuttavia noi abbiamo dimostrato che questa essenza non è la loro realità. Ma nella mente l'obietto reale si compone e dell' essenza e della realità, e così formasi un obietto solo. Le cose contingenti hanno due maniere d' esistere, l'una fuori della mente, e fuori della mente non sono enti compiuti, almeno relativamente a noi; l' altra nella mente, cioè come obietti pensati. Alla prima maniera spettano i subietti reali, in cui incsistono realmente gli accidenti; alla seconda spettano i subietti dialettici, i quali non sono congiunti co' loro predicati per via di reale inerenza, ma per via di sintesi intellettiva.

Ora, in questa maniera appunto l'ente è il subietto dialettico di tutte le sue passioni; e perciò di tutti i concetti (e non già di tutti i modi reali) si dà un solo subietto dialettico che è l'ente. Il che apparisce anche dall' osservare, che non c' è cosa, la quale non possa definirsi mediante l' ente e una qualche limitazione o determinazione aggiunta.

70. Ognun vede, che, intesa la cosa a questo modo, non si dà più ripugnanza nell' ammettere che nell' ente possono cadere le passioni fra loro ripugnanti; perchè qui non si parla di subietto reale, di sostanza, di individuo, ma solamente di subietto dialettico, di concetto, d'idea, nella quale certamente deve contenersi la possibilità di qualsiasi determinazione.

71. Si ripiglierà, che in tal caso tutte le passioni dell'ente altro non sono che effetti della maniera di concepirlo, e perciò mere produzioni della nostra mente.

Questa conseguenza non viene legittimamente. Altro è l' ente con le sue forme essenziali, altro sono le sue passioni; altro è l'ente come subietto reale di reali qualità, altro l'ente come subietto dialettico. L'ente come subietto dialettico è l'essenza dell'ente anteriore alle sue forme. Ora, un tal ente non è ancora nè ideale, nè reale, voglio dire che la mente non distingue in esso

queste forme incomunicabili; essa intuisce l'ente indistinto, indifferente a ogni forma, perchè quantunque l'ente intuito sia ideale, ciò non è avvertito dalla mente. Quanto poi la mente passa a considerarlo sotto la forma ideale e sotto la forma reale, ella non riguarda già l'ente, ma il subietto di queste forme, perchè le forme non sono una cosa distinta realmente dall'ente, ma sono l'ente stesso; e nè pure riguarda queste forme come sue passioni, ma riguarda l'ente come identico in ciascheduna delle sue forme. Le passioni dunque dell'ente cominciano dopo le sue forme primitive.

Infatti, l'ente ideale considerato in relazione con tutti i concetti determinati è l'ente qual subietto dialettico nella sua forma ideale, ed i concetti sono appunto sue passioni, ideali anch'esse, riceventi la circoscrizione dagli atti della mente; perciò sono *passioni ideali* o *razionali dell'ente*. E queste sono di due specie; poichè ci sono dei concetti negativi, ai quali nulla corrisponde di reale; e ce ne sono di positivi, a cui corrispondono delle realità sussistenti o possibili; questi sono i concetti specifici e generici, che non sono mere produzioni della mente, ma vengono determinati dalla realità percepita.

In quanto poi l'ente si pensa come subietto dialettico degli enti stessi reali percettibili, le realità diventano esse pure passioni dell' ente; sono cioè sue passioni mediante i concetti, e perciò sono *passioni mediate* dell'ente, o *immediate* verso i suoi concetti. L'uomo reale, ad esempio, è passione immediata del concetto uomo, e il concetto uomo è passione ideale dell'ente; quindi l'uomo reale è passione mediata dell' ente, passione di passione. Le passioni mediate sono le passioni reali.

72. Ciò stando, possiamo conchiudere, 1.° che questa teoria delle passioni dell' ente non conduce al panteismo, perchè la sintesi
le passioni dell' ente non conduce al panteismo, perchè la sintesi
che si fa dell' ente e de' suoi modi, dell' ideale col reale, è tutta mentale e non già reale, e le passioni non sono inerenti all'ente stesso quasi suoi modi accidentali; 2.° che non è panteistico nè pure il considerare come modo dell'ente tutto ciò ch' esiste e che si può predicare dell' ente, perchè i contingenti non sono modi dell' ente, se non in quanto si uniscono alle loro essenze per via di sintesi mentale.

ARTICOLO TERZO.

L' essenza dell' ente ha tre atti ò forme distinte.

73. Era d' uopo separare l' ente dalle sue passioni, affine di poter classificare l'ente stesso in sè considerato. Le passioni non entrando a costituire l'essenza stessa dell' ente, rientrano bensì nel concetto dell' ente, preso come subietto dialettico, ma non sono una base su cui fondare le classi supreme dell'essere.

74. Ora, meditando sull' essenza dell' ente, vediamo ch' essa ci

si presenta con tre atti, o sia sotto tre forme distinte , che sono l'*idealità* la *realità* la *moralità*, restando sempre l'identico *essere*. All'essere infatti è essenziale l'idealità o *intelligibilità*, perchè, se mancasse di questa non sarebbe nè pur pensabile o sia conoscibile, e per conseguenza nè pur possibile. All'essere è essenziale la realità, cioè il sentimento spirituale e intelligente, perchè l' idealità non è realmente separabile da ogni intelligenza o pensiero; e se c'è il conoscibile, convien di forza che ci sia il conoscente. All'essere finalmente è essenziale la moralità, o sia quell' attività per la quale l' intelligente aderisce al vero e al buono conosciuto , perchè , se ciò non fosse l' essere mancherebbe della sua perfezione, tenderebbe a distruggersi; il che ripugna assolutamente col concetto dell'essere in tutta la sua pienezza. Ma di ciò tratteremo più estesamente tra poco.

75. Il lettore si accorge, che noi qui parliamo dell'essere veduto in tutta la sua ampiezza e generalità, senza discendere ai particolari, e non parliamo se non di ciò che all' essenza dell' essere è così indispensabile , che l' essere non sarebbe , se di alcuna di quelle forme difettasse. Giacchè, se negli enti particolari talora si trova una forma , talora due di esse, ciò avviene perchè essi sono *enti*, ma non sono l'*essere* in senso assoluto, non hanno in sè realizzata tutta l' essenza dell' essere., e quindi non sono l' *Ente* ; e quand' anche *partecipassero* di tutte tre le forme, altro è parteciparle, altro averle in sè per essenza e con un perfetto organismo.

76. Il lettore comprende parimenti, che, se le tre forme sono essenziali all' essere, non sono tre essenze dell' essere o tre enti, ma è l'unico identico essere che esiste necessariamente in questa triplicità di forme inconfusibili ; cosicchè se alcuna di esse mancasse, non potrebbero sussistere le altre due, mentre ciò che a una cosa è essenziale, se può dividersi mentalmente, non può separarsi nella realtà.

77. Non si deve qui omettere di osservare l' improprietà della parola *forma* adoperata da noi per significare le distinzioni o relazioni essenziali e intrinseche dell'essere. Il linguaggio filosofico è troppo imperfetto per poter sodisfare a tutte le esigenze del pensiero. La parola *forma* si adopera in molti significati; ora come il contrapposto di *materia* ; ora abusivamente per intendere la *figura* corporea ; ora per esprimere il *modo* di una cosa. Secondo la sua definizione più generale la forma è — ciò che fa sì che una cosa sia più tosto essa che un' altra, — o in altre parole — il principio della determinazione di un ente.—Ma nessuna di queste definizioni corrisponde precisamente alle forme dell' essere, le quali , come si è detto, consistono nelle intrinseche e necessarie relazioni ch' esistono nell' essenza dell' ente. Così le tre forme si chiamano anche *modi essenziali* dell'essere; però con non minore improprietà, perchè la parola *modo* sembra accennare un *limite*, una *circoscrizione*; l'idealità la realità la moralità sono perfezioni essenziali dell' essere, sua essenza.

78. Se le forme non sono qualcosa di aggiunto all'ente, ma sono l'ente stesso, la sua stessa natura; se quantunque la mente le distingua l'una dall'altra, pure essa trova che l'ente non è più sotto l'una che sotto l'altra forma, ma in ciascuna è sempre l'identico ente; è chiaro che la distinzione delle forme non è meramente logica, ma principalmente ontologica, perchè è l' ente stesso che si presenta così al nostro intendimento, è l'ente preso obiettivamente, senza alcuna mescolanza di cosa subiettiva e prodotta dalle operazioni razionali.

ARTICOLO QUARTO

Delle categorie.

79. In quanto però la mente prende queste forme qual base della classificazione fisica dell' ente, in tanto esse vengono considerate come categorie. Per *categorie* s'intendono le *classi supreme*, a cui si può ridur l'ente con le sue passioni, e però tutti gli enti. Ho detto le classi supreme; giacchè tutte le classi inferiori devono rientrare in altre più estese, più generali, finchè si giunge a una distinzione così larga e semplice che non possa più oltre semplificarsi. Se noi dividessimo l'essere obiettivamente considerato in *assoluto* e *relativo*, o in *materiale* e *immateriale*, o in altra simile maniera, la nostra classificazione, non sarebbe che parziale e d'ordine inferiore. Tali divisioni si potranno fare nell'ordine della realità, la quale non è che una sola delle categorie dell'ente; e perciò esse non sono vere categorie.

80. Le categorie devono essere 1.° *pienamente comprensive*, cosicchè abbraccino tutto ciò che l'uomo pensa come ente, niente escluso; 2.° *supreme*, vale a dire irreducibili, di guisa che non si possano più oltre generalizzare; 3.° *perfettamente divise* l'una dall'altra.

81. Questi caratteri si riscontrano pienamente nelle tre forme dell' essere; cosicchè le forme obiettivamente considerate sono l'essere stesso, e logicamente prese, o sia come base di classificazioni, sono le tre categorie o classi supreme, a cui si possono ridurre tutte le entità concepibili. Esse infatti eccedono tutti i generi, per quanto siano estesi, al contrario delle categorie aristoteliche, le quali sono generi, e non già classi supreme. Il genere per esempio di sostanza e di accidente non può contarsi fra le categorie, come fa lo Stagirita, perchè questa distinzione non può cadere fuorchè nell'ente finito e relativo, e poi non ha luogo che nell'ordine reale, se bene si distingua l'idea di sostanza da quella di accidente.

82. Le tre categorie non possono chiamarsi *passioni* dell' ente; perchè queste suppongono già concepito nella mente l'essere, laddove le forme non lo suppongono concepito innanzi, ma in esse e

per esse si concepisce. Cosicchè le passioni dànno un concetto posteriore a quello dell' essere, mentre se l'essere non è già concepito, nè pur si può pensare un modo o un termine accidentale dell'essere; quando invece le forme supreme dànno un concetto che, quantunque possa essere per alcuna di esse posteriore di tempo, tuttavia non è posteriore logicamente; giacchè ciascuna forma è l'essere stesso, benchè in diverso modo.

Vero è che in tutte tre le forme si distingue l'essere identico; ma questo essere è un astratto, che la mente stessa vede non poter stare da solo, nè potersi da solo concepire con un pensiero compiuto ecomplesso. Il che appar chiaro anche dal considerare, che non si può pensar l'essere senza pensarlo almeno sotto qualche forma, o sia per mezzo di essa. Infatti, allorchè io penso l'essere senz' altro, cosa penso io con ciò se non l'essere ideale, benchè prescinda dal considerarne l'idealità? Non si dà dunque l' essere nella nostra mente svestito d'ogni sua forma; ciò è impossibile. Allorchè noi spogliamo l' ente delle sue forme per via di astrazione, rimane sempre in mente la forma ideale, senza di cui non si potrebbe in alcun modo concepire;cosicchè l'essere si deve concepire almeno nella forma ideale, anche quando si crede di prescindere da questa forma.

ARTICOLO QUINTO

Si giustifica l'esposta dottrina delle categorie.

83. Pertanto la trinità delle forme si deve considerare come un fatto primitivo, coetaneo per così dire all' essere stesso; del qual fatto non si può dare altra ragion sufficiente, se non questa che l'essere è così fatto, così ordinato. Esso è la prima necessità di tutte le cose, e non si può dimandare perchè ciò che è necessario sia necessario, quando invece il necessario è sempre la ragione del contingente, di cui solo si dimanda la ragione.

84. Tuttavia non è assurdo il dimandare, se tutto il fatto di cui parliamo sia la ragione di sè, o se la ragione di quel fatto, che in esso e non fuori di esso si deve trovare, sia soltanto un suo elemento. Ora, la ragione perchè l'essere sia in tre forme, giace nell'essenza dell'essere *conosciuta*; giacchè una ragione è sempre una cosa cognita, che ne illustra un'altra. Ma l'essenza dell'essere conosciuta è l' essere ideale. Dunque la forma ideale si può dire acconciamente la ragione della trinità delle forme.

85. Vediamolo meglio. L'essere conosciuto nell' idea è necessario: dunque quest'essere essenziale è. Ma se quest'essere essenziale è, egli deve avere un atto che lo faccia essere in sè stesso; non può aver solo quell'atto che lo rende intelligibile. L'atto che lo rende intelligibile è ciò che gli acquista il nome d'ideale o anche di obietto. L'essere dunque non può essere solo *obietto*, so-

lo *ideale* ma dev'essere anche *subietto*,o sia *reale*. In breve: l'essere non è,se è solamente un atto che lo rende intelligibile altrui, e nulla più. Questa proposizione è per sè evidente; giacchè è manifesto a ogni intelletto che — tale è l'essenza dell'essere, che non sarebbe, se non avesse altro atto che l'atto relativo a un' intelligenza a lui straniera; — questo atto solo e preciso da ogni altro sarebbe assurdo.Dunque la proposizione surriferita è evidente per questo che ella vedesi nell'essenza dell'essere. Ma quest'essenza è ciò che s' intuisce nell' idea. Dunque l'essere ideale contiene la ragione perchè sia necessaria anche la forma reale dell' essere, benchè questa forma reale a noi non si comunichi insieme all' essere ideale.

86. E qui si noti, che non si potrebbe rilevare quest' attitudine che ha l' essere ideale di servirci di principio a conoscere la necessità che l' essere sia anche reale, se non dopo che noi abbiamo acquistato con l' esperienza il concetto di qualche realità, e quindi di una realità in generale. C'è bensì nell'essere ideale la necessità che l' essere sia anche reale, ma ciò non si rivela nel primo intuito dell'essere, ma solo in seguito alle percezioni e alla riflessione, perchè, come dissi, a noi non è dato da principio che l'essere sotto la forma ideale. Che se poi noi abbiamo di più imparato a conoscere che la realità importa sentimento e intelligenza, noi veniamo ben presto a scoprire che l'ultimo e perfetto atto dell'essere è il *morale*.

Che il concetto della realità non sia compiuto, se privo di sentimento, scorgesi da ciò, che fuori del *sentimento* (e l'intendimento stesso è sentimento), altro non si conosce fuorchè i *termini del sentimento*, i quali da sè non possono stare, e ne perisce il concetto, se dal sentimento mentalmente si dividano; il concetto di cosa sentita o di termine al sentimento involge la correlazione col sentimento medesimo.

Ma nè pure il sentimento da sè solo, senza *intelligenza*, è un concetto completo e possibile. Giacchè niuna cosa è ente, se non partecipa dell'essenza dell' ente. Ora, l'essenza dell'ente è primamente obiettiva; e però suppone avere sua sede in una intelligenza. Di più: le cose che non sono l' essenza dell' ente, ma che ne partecipano, non ne possono partecipare, se non in virtù di quell' intelligenza nella quale ha sua sede l' essenza stessa obiettiva dell'ente. Questa intelligenza è quella che unisce l' essenza dell' ente al sentimento che non l' ha. Onde, il sentimento per sè solo sarebbe non-ente, cioè non sarebbe, se non ci fosse qualche intelligenza.

Ma posto che l'essenza dell'essere esige che ci sia anche un sentimento.e questo intelligente, da ciò nasce eziandio la conseguenza che l'essere subiettivo, sentimento e intelligenza possa amare l' essere reale.cioè sè stesso e altri enti,in quanto sono conosciuti,o sia percepiti nell'essere ideale obiettivo:e questo è l'*atto ma-*

rale. Il rapporto morale è dunque essenziale all'ente; e così l'essenza dell'ente importa che l'ente sia non solo ideale, ma reale ancora e morale. Cosicchè mancando di alcuna di queste tre forme, l'ente diverrebbe assurdo.

87. Le seguenti proposizioni non sono altro che una logica conseguenza del sin qui detto, cioè: 1.° Supponendo ch'esistesse l'ente ideale, ma che non ci fosse nell'università delle cose niente affatto di reale, si farebbe il supposto di un assurdo,si ammetterebbe una proposizione contradittoria. Si può ben contemplare il solo ente ideale, come avviene nel primo intuito dell'intelligenza umana;ma con questo intuito noi nè affermiamo nè neghiamo l'idealità e la realità dell'essere. Altro non facciamo che contemplare l'essenza dell'essere in universale, senza alcuna affermazione nè su di essa nè su di altra cosa. E nell'essenza dell'essere sono già comprese in modo indistinto tutte le forme dell'essere, in quanto che l'essere ideale è quello per cui esse si rendono a noi conoscibili. 2.° Supponendo che ci fosse l'ente reale, ma che nell'università delle cose non si trovasse affatto l'ente ideale, il supposto sarebbe di nuovo assurdo. 3.° Supponendo che ci fosse l'ente ideale e reale, ma che non esistesse quel rapporto fra loro che costituisce la forma morale, il supposto ancora sarebbe assurdo. Dunque l'essenza dell'ente suppone le tre forme, nè più nè meno, e niuna di esse può stare senza le altre due, nè due senza la terza.

L'essenza dell'essere non si comunica a noi se non sotto la forma ideale. Ora nell'essenza ideale dell'essere esistono, come abbiam detto, anche le altre due forme, non però nel modo loro proprio, ma nel modo ideale; perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma alla maniera sua propria che consiste nel farlo conoscere *idealmente*,non già nel comunicarlo *realmente* o *moralmente*. Però queste forme nell'essenza ideale rimangono indistinte, finchè non abbiamo ancor percepito almeno un reale, non ce ne siamo formati il concetto, e non l'abbiamo confrontato con l'ideale, affine di distinguerlo. Così resta dimostrato, che l'essere ideale porge la ragione sufficiente che spiega tre categorie.

88. Ma si dirà: gli enti razionali, prodotti dalla nostra mente, non sembrano compresi nelle categorie, le quali si fondano sulle forme essenziali all'ente, e non già sulle sue passioni. Al che rispondo così: Questi enti si dividono prima di tutto in *veri* e *falsi*. Ciascuno poi si suddivide in tre classi; perchè sono 1.° *limiti* degli enti, 2.° o *relazioni* degli enti, 3.° o *congiunzione* degli enti. Finalmente si dividono tutti in *affermativi* e *negativi*. L'affermazione e la negazione sono atti dell'essere intelligente, e quindi si riducono all'essere intelligente, o ideale o reale. La persuasione è un atto di un reale.Il vero e il falso di questi atti si riducono all'essere reale, a un modo delle operazioni intellettive. Le limitazioni, fuori degli enti, sono nulla; non sono che un essere suppo-

sto dallo spirito. Due operazioni in esse eseguisce lo spirito; con una pone l'ente, e se è vero ente, appartiene alle categorie; con l'altra lo cancella, lo nega, ed è nulla. Le relazioni poi, o sono vere, e appartengono all'essere ideale; o non sono vere, e la parte falsa è cosa negativa,è nulla.Finalmente le congiunzioni e disgiunzioni degli enti, o sono anch'esse ideali, e si riducono alle relazioni che spettano alla categoria degli esseri ideali; o sono reali, e spettano alla seconda categoria.

89. Ma le categorie non hanno forse relazioni anche fra loro? Sembra dunque che, appunto perchè sono relazioni, non possano appartenere a niuna di esse, ma siano altra cosa. Rispondo, che le stesse relazioni esistenti fra le categorie sono già contenute nell'essere ideale,il quale,come già abbiamo detto,contiene nel modo suo proprio anche le altre due categorie, di cui egli è la ragione.

90. Ma se l'essere ideale reale e morale non è più che un essere solo, quelle saranno bensì forme o modi dell' identico essere, ma non categorie e classi degli esseri. Infatti non sono esse forse legate insieme dalla legge del sintesismo,per modo che, come si è detto,nè una nè due possono star da sè sole,ma ciascuna non può stare fuorchè a condizione che non manchino le altre due? In questa difficoltà c'è di vero questo solo, che esser forma dell' essere ed esser categorie sono concetti diversi. Le categorie non sono le stesse forme dell'essere, ma conseguono alle stesse.L'identico essere esiste in tre forme distinte: ora, prese le forme in sè stesse, sono l' essere; prese poi come base di classi, sono categorie, perchè somministrano quella qualità comune che devono avere tutte le entità che entrano in ciascuna di esse. Nell' unità dunque dell' essere convengono le tre categorie, benchè distinte fra loro assai più che genere da genere, e sono incomunicabili. Se togliesi la distinzione delle forme, spariscono le categorie, perchè vi è unità semplicissima, a cui convengono tutti i punti e in cui si trovano indistinti tutti gli enti; ma se quella distinzione si fa, allora, benchè l' essenza dell' ente sia sempre una e identica,la mente classifica gli enti secondo la trinità delle sue forme.

Non si deve però dire, che ogni e qualunque ente abbia in sè tutte le forme descritte. La dottrina *del sintesismo dell'essere* dice bensì che nell'università delle cose non potrebbero stare degli esseri ideali, se non ce ne fossero anche di reali e morali; ma questo non significa già, che ogni ente deve avere quelle tre forme a un tempo in sè stesso. Il solo Essere Assoluto esiste nelle tre forme inseparabilmente; giacchè tutte tre sono essenziali al concetto dell'assoluto, che vuol dire l'Ente perfettissimo, l'Ente a cui nulla manca di ciò che all'essenza piena e completa dell'essere appartiene. Laddove gli enti relativi esistono o solamente nella forma reale e nella morale, o solo nella reale; quando poi alla forma ideale,alcuni di essi ne partecipano per via d'intuito,ma essa non si mescola nè confonde con la loro sostanza, perchè l'ideale non è mai contingente e finito.

LIBRO SECONDO

L' IDEA

91. Stabilita la distinzione delle categorie. ora ci bisogna considerar l'ente in ciascuna delle sue forme, e poscia nelle relazioni che queste hanno fra loro. E poichè l'essere, quale sta presente al nostro intuito, è ideale, e di esso ci serviamo per conoscere anche le altre due forme; ragion vuole che esordiamo dall'Idea.

CAPO PRIMO

Distinzione tra l'essere manifestante e l'essere manifestato.

92. L'*essenza* è ciò che s' intuisce nell' *idea*; lo abbiamo altre volte stabilito. Chi vuol dunque speculare sull'essenza dell' essere, è mestieri che consideri ciò che si contiene nell' idea dell' essere. Ma l'idea dell'essere non è che l'essere stesso che si manifesta. Dunque l'essere ha due primitive relazioni intrinseche, l' una di essere *manifestante*, l'altra di essere *manifestato*: esso però è identico sotto entrambe le relazioni, perchè è sempre l'essere che si rende noto da sè.

93. Noi non possiamo parlare che dell'essere manifestato. Ma come sappiamo noi ch'esso è anche manifestante? Certo per la sua identità col manifestato; perchè l'essere stesso manifestante (idea) ci si presenta come manifestato (essenza). Onde, contemplando il manifestato, vediamo in lui il manifestante, ed è allora che gl'imponiamo il nome d'*Idea*. L'idea dunque non è altro che— l'essere manifestante a noi manifestato.—Con la riflessione poi ci avvediamo che niuna cosa da lui diversa ce lo manifesta, ma ch'egli stesso si manifesta da sè. L' idea dell' essere ci fa conoscere l'essenza dell'essere e tutti gli enti, ma per prima cosa ci fa conoscere sè stessa, e per questo essa è manifestante e manifestata.

94. Prima si parla degli enti, e poi delle idee; perchè la prima riflessione si porta sul conosciuto, più tosto che sul mezzo di conoscere. L'Ideologia tratta dell' essere manifestante, l'Ontologia del manifestato. Dunque le speculazioni ontologiche dovettero precedere di tempo le speculazioni ideologiche. Ma poichè le speculazioni ontologiche non si potevano sciogliere prima delle ideolo-

giche, mentre la natura e la ragion sufficiente degli enti non si può trovare, se prima non sia ben conosciuta la natura, l' origine, la parte obiettiva e subiettiva della cognizione umana; ecco ragione, per cui gli antichi sistemi di ontologia presentano tanti assurdi e misteri.

95. Si deve notare, che la distinzione di essere manifestante e manifestato è relativa alla nostra mente; quanto a lui, esso è l'essere *manifesto* semplicemente. L' appellazione di manifestante gli si attribuisce per la ragione che rende conoscibili le cose al nostro intelletto; e quella di manifestato sembrerebbe accennare a una passività in lui prodotta, quando invece l' essere ideale è attivo riguardo a noi, e non passivo.

Vero è, che anche la parola manifesto accenna a un rapporto con qualche intelligenza; giacchè l' essere non è manifesto a sè stesso, non potendo egli confondersi con l' essere intelligente; esso è quello che fa intendere, non quello che intende. Ma questa specie di rapporto verso qualche pensiero, non è separabile nè pur mentalmente dall' essere ideale, perchè esso è essenzialmente luce, intelligibilità, in breve è l' essere manifesto.

96. Ci sono degli enti, i quali si manifestano da sè immediatamente; e ce ne sono altri che vengono manifestati da altri enti. Essere manifestato vuol dire essere conosciuto. Convien dunque distinguere la cognizione da ogni altra passione o ricevimento di azione. La cognizione prima di tutto deve avere un obietto; cioè essa importa che si sappia che cosa un ente è, che si conosca l'essenza di quell'ente: ma ciò non inchiude che si sappia che quell'ente sussiste. Dunque la sussistenza di certi enti non è manifestante a noi questi enti. Non c' è che il solo ente necessario, la cui sussistenza è inchiusa nell' essenza, e quindi il conoscerne l' essenza equivale al conoscerne anche la sussistenza, quantunque e dell'una e dell' altra noi non ne abbiamo che una cognizione negativa.

Dunque rispetto ai contingenti, l' essere loro sussistente è manifestato, ma non manifestante. Il saper poi che un contingente sussiste, non cangia la cognizione della sua essenza, sicchè quella cognizione è cosa per noi accidentale rispetto alla cognizione di quell'ente. Quella è *forma della cognizione*; questa ne è *materia.*

97. Deriva da ciò che l' essenza di una cosa manifesta in primo luogo sè stessa, e poi la sussistenza della cosa reale, quando sia data. Ma in questa seconda manifestazione non si aggiunge una nuova essenza, bensì un *nuovo modo* di questo obietto, rimanendo l' obietto il medesimo. Però quei filosofi che distinguono due specie di essenze, l' una *fisica* o *reale* e l' altra *metafisica*, abusano del linguaggio; l' essenza non è che l' obietto ideale eterno immutabile, laddove alla cosa reale non può attribuirsi il nome di essenza, ma di attuazione o realizzazione dell' essenza, che si chiama *sussistenza*, *realtà*, e che ha caratteri affatto opposti a quelli dell' essenza, allorchè si tratta di esseri contingenti e finiti.

98. La realità finita dunque è un modo dell' ente, obietto dello spirito; non è l'ente stesso. E l'ente è manifestativo di sè e de'suoi modi. Ciò che si cangia non è che l' atto dello spirito intelligente intorno allo stesso obietto. Dunque la *persuasione della sussistenza* si riduce a una modificazione dello spirito intelligente, è una sua attività, un nuovo suo atteggiamento riguardo all' obietto del conoscere. La notizia dell'essenza è la parte obiettiva della cognizione; la notizia o persuasione della sussistenza è la parte subiettiva, che riceve natura di cognizione dalla parte obiettiva.

CAPO SECONDO

L' essere manifestante è uno.

99. Che l' essere manifestante sia uno e semplicissimo, si scorge dalle seguenti osservazioni. 1.° L' atto della mente, col quale noi ci affissiamo nel *puro* essere, è semplice ed uno. Da che proviene ciò, se non dall' unicità e semplicità somma dell'obietto che informa la mente, il quale è l' essenza universale dell' essere? Se noi afferrassimo l' ente con atti di potenze diverse, come sono le potenze dell' intelletto e del senso, o con atto completo della ragione, qual sarebbe l' atto dell'affermazione, l'ente sarebbe necessariamente o un reale, o un ente composto di predicato e di subietto. Laddove l' intuizione del puro essere è l'atto il più semplice che possa fare lo spirito, e non può avere per obietto che l' ente semplicissimo e indeterminato. 2.° L' ente ideale si converte poi in tutti i diversi concetti col riferirlo che fa la ragione a conoscere gli enti reali e i loro vestigi che rimangono nel sentimento. Ma l' idea rimane in sè la medesima, e perciò è una e identica in tutti i concetti generici e specifici che la mente viene acquistando.

100. Siccome poi ripugna che ci siano più essenze della medesima cosa, mentre un' essenza qualunque è necessaria e infinita così l' essere manifestante è uno e semplice non solo per una mente individua, ma per tutte le intelligenze. Chè l' obietto del pensiero è sempre l'ente, e nient'altro che l' ente; e questo non può essere che uno, perchè, dato l' ente ideale, questo vale di sua natura a manifestare ogni ente, reale o possibile.

CAPO TERZO

L' essere manifestante quale risplende alla mente umana non può identificarsi con Dio.

101. È celebre nella storia della filosofia la questione intorno al mezzo universale dell' umana conoscenza. Lasciati da parte i sistemi dei subiettivisti, e molto più dei sensisti, che è superfluo il confutare, osserveremo che la pluralità dei filosofi più celebrati,

sì dell'antichità pagana, come dei Padri e dei Dottori della Chiesa, ammette che le idee, parte formale delle nostre cognizioni, sono eterne immutabili necessarie, caratteri i quali non si riscontrano che nell'Ente assoluto, in Dio.

102. Di qui è stato facile il passaggio a una conseguenza che a noi pare troppo precipitosa, cioè Dio stesso essere l'obietto del nostro naturale intuito, lui il mezzo universale del conoscere, in lui vedersi ogni cosa. Il Tommassino (*a*) e il Malebranche, seguiti poi da altri filosofi, credettero di aver tratto questo sistema dalle opere di sant'Agostino, di s. Bonaventura (*b*) e di altri insigni dottori, e il Gioberti riprodusse il sistema malebranchiano, o meglio, su quello ne alzò un altro affatto nuovo, con cui stabilisce che il nostro spirito ha per obietto del primo intuito Dio creatore l'Ente che crea l'esistente, ed è perciò perpetuo spettatore della creazione.

103. I filosofi antichi, non avendo altra nozione delle cose eterne e immutabili se non quella che risplende nelle idee, le deificarono. Quanto agli scrittori della Chiesa, essi hanno esitato a chiamar Dio il lume della mente, perchè infatti Iddio è *anche* il vero lume di tutte le intelligenze, e secondo le Scritture è *la luce vera che illumina ogni uomo veniente a questo mondo*. E egli però esatto il dire che Dio stesso è l'obietto del nostro intuito, il lume delle menti? Non si direbbe forse più esattamente, che la luce intelligibile è cosa divina, è appartenenza di Dio, senza chiamarlo Dio stesso?

104. Questa distinzione essi non la fecero, nè potevano farla, perchè, da una parte la loro asserzione, presa in senso largo e meno preciso, era vera; dall'altra non si poteva pretendere e non era possibile che facessero una distinzione che non era da loro

(*a*) Luigi Tommasini, celeberrimo sacerdote dell'Oratorio ed uno dei più dotti uomini del secolo XVII, nacque in Aix nella Provenza nel 1619 e morì a Parigi di anni 77 nel 1695. Egli con grido insegnò belle lettere, filosofia e teologia: dette ancora in luce moltissime opere con le quali acquistò una sì gran fama, che Papa Innocenzo XI volle averlo a Roma, con intenzione di farlo Cardinale e servirsi di lui, ma il Re gli rispose che un dotto quale era il P. Tommasini era necessario nel suo Regno. (G.N.)

(*b*) S. Bonaventura, celeberrimo dottor della Chiesa e Cardinale, nato in Bagnarea nel 1221 e morto a Lione nel 1274, è il più chiaro lume ed ornamento dell'Ordine di s. Francesco. Le sue dottissime opere gli meritarono il titolo di dottor serafico. Le sue virtù furono tali e tante che Alessandro d'Ales suo maestro soleva dire che pareva che Adamo non avesse peccato nel frate Bonaventura, e lo stesso Lutero lo riguardava come un uomo eccellentissimo, *praestantissimum virum*. Per opera di s. Bonaventura e s. Tommaso suo coetaneo la filosofia scolastica arrivò all'apice della perfezione. (G. N.)

veduta necessaria, che non era suscitata da contrarie difficoltà, che non vedevano presentare una larga via a gravissimi errori.

105. Che l'idea sia cosa divina, non può essere messo in dubbio da chiunque riflette, che la luce intelligibile, l'essere manifestante è distinto realmente dalle menti create; è uno e non può essere che uno per tutte le menti; non può essere creato, perchè le cose create hanno bisogno di venir manifestate dalla luce essenziale; è di sua natura sempre lo stesso, immutabile, necessario, infinito dal lato della sua capacità manifestante. È dunque divino senza alcun dubbio.

106. Rimane a vedersi, se possa con proprietà di linguaggio chiamarsi *Dio*. Dico, con proprietà di linguaggio; perchè se si vuol chiamar Dio nel senso, che l'idea è quel tanto con cui Dio si comunica naturalmente all'uomo, rendendolo intelligente, e non già dandoglisi a conoscere e *percepire*; noi non vorremo contendere di parole. Se all'incontro si vuol sostenere che noi nell'Idea presente al nostro intuito vediamo veramente la sussistenza di Dio, che quindi l'Idea è Dio nel più completo senso di questa parola; allora neghiamo risolutamente questa proposizione, come falsa e conducente a gravissimi errori così filosofici che teologici.

107. Checchè sia delle varie opinioni su questo proposito, nessuno nè pur di coloro che non ammettono niente d'innato, o che ammettono assai più di quanto ammettiamo noi, ha mai negato l'esistenza dell'idea dell'essere nel nostro pensiero. Che poi questa idea sia necessaria al concepimento di qualsivoglia cosa, è parimenti innegabile; che essa basti alla percezione degli enti sensibili, fu da noi dimostrato.

Ma, qualunque sia il parere dei filosofi sulla sufficienza di questa idea qual mezzo generale della cognizione, noi qui ci limitiamo a cercare, se a questa idea si possa applicare l'appellazione di Dio. E rispondiamo risolutamente di no per le seguenti ragioni. 1.° Perchè l'essere che informa il nostro intendimento è solamente ideale; e Dio è l'essere pienissimo, cioè tutt' insieme ideale reale morale. Ora, se noi in esso vedessimo Dio, vedremmo *tutto* l'essere, benchè *non mai totalmente*. E qui si noti che Dio non potrebbe comunicarsi a noi nella sua realità, senza comunicarsi in tutte le forme dell'essere, perchè Dio è tutt' insieme luce intelligibile, sussistenza infinita, e somma bontà. Ma questa comunicazione non può avverarsi fuorchè nello stato di grazia o di gloria, non mai nello stato di natura. 2.° Perchè l'essere ideale da noi intuito è indeterminato. Ora, è cosa assurda il confondere Dio con l'ente indeterminato, mentre Dio è l'essere assoluto, realissimo, completissimo. 3.° Dio contiene bensì nella sua essenza il tipo di tutte le cose create e creabili, ma l'essenza divina non si limita a ciò. Essa è anche intelligenza e moralità infinita. Ora l'essere ideale innato si limita alla natura di ente manifestante tutti gli enti in un modo indistinto. E da ciò ne discende

che, siccome noi predichiamo l'ente di tutte le cose, se l'ente fosse Dio, predicheremmo la divina essenza anche delle cose create, le quali farebbero con ciò una cosa sola con Dio; e così il panteismo sarebbe inevitabile.

108. Egualmente non si può confondere l'ente ideale col Verbo divino; il Verbo non è mera idea o intelligibilità, ma è l'atto essenziale della divina intelligenza, con cui Dio conosce e crea tutte le cose. Ora, non si potrebbe vedere il Verbo, senza conoscere in pari tempo, di cognizione positiva, l'essenza divina, e senza distinguere in essa le tre Persone.

109. Insomma, l'intuito di Dio metterebbe l'uomo in immediata comunicazione con la divina essenza, il che appartiene all'ordine soprannaturale. Quando invece l'intuito naturale dell'idea non ci mette in questo intimo commercio con Dio, perchè l'essenza ideale dell'essere non manifesta l'essenza reale, ideale, morale della divinità. Quindi, se si ammette questa immediata intuizione di Dio, non resta più veruna distinzione fra l'ordine di natura e l'ordine soprannaturale, il che è errore capitale in teologia; inoltre si confonde l'idea con la realità, l'idea con l'ente assoluto e completo, il che è gravissimo errore, non in teologia soltanto, ma anche in filosofia.

110. Vero è che, se questa essenza ideale, quantunque soltanto ideale e indeterminata, pure è una divina appartenenza, un che vestito dei caratteri divini della necessità infinità intelligibilità, una certa comunicazione di Dio con l'uomo, non si può negare nello stato medesimo di natura. Ma questa comunicazione divina non costituisce la cognizione e lo stato soprannaturale. Comunicandosi in questa misura, egli non lascia ancora vedere e percepire sè medesimo; non imprime al nostro sentimento spirituale intellettivo quello stato che si chiama stato di grazia o anche di gloria, ma quello soltanto per cui diventiamo esseri intelligenti. E per esistere come intelligenti non fa bisogno di vedere Dio stesso, di percepire la sussistenza divina, percependo la quale noi conosceremmo già ogni cosa, e il nostro intendimento sarebbe sollevato al suo massimo grado; ma basta sapere cos'è ente, il che è dato dalla semplice idea dell'essere. Quest'idea è l'unico punto di unione tra l'uomo e Dio; unione, la quale non è ravvisata dall'uomo se non dopo che sia giunto a conoscere che quell'idea ha i caratteri della necessità e immutabilità, e che quindi non gli può venire che da un Ente necessario eterno e immutabile, causa onnipotente di tutte le cose mutabili e contingenti, da quell'Essere invisibile che crea e governa l'universo; unione, la quale è una delle vie per le quali la mente umana ascende al concetto della causa eterna e necessaria, perchè è l'idea dell'essere quella che fornisce il concetto di causa, come anche i concetti di quegli attributi che non convengono che a Dio. In breve: purchè si ammetta che noi non abbiamo l'intuito immediato della divina sus-

sistenza o essenza, si dica pure che noi per mezzo dell' idea comunichiamo direttamente con Dio, che è Dio quello che illumina il nostro intelletto con una luce sua propria e diretta, e che perciò è in lui che conosciamo tutte le cose.

CAPO QUARTO

L'essere manifestante non è cosa subiettiva.

111. Che l' essere ideale non sia cosa subiettiva, appare manifesto dalla sua stessa natura di ente manifestante. Intanto l' essere si dice ed è manifestante, in quanto fa conoscere l'essenza stessa dell' essere come è in sè stesso, fa concepire e conoscere gli enti nella loro propria esistenza, e ciò non è altro che farli percepire come obietti. Ma percepire una cosa obiettivamente non si può, se già non si conosce qualche cosa obiettiva, qualche obietto. Dunque l' ente ideale, che è il mezzo con cui si pensano gli obietti tutti quanti, non può non avere natura obiettiva, non essere obietto.

Se l'essere manifestante è essenzialmente obietto, rimane dimostrato che non può confondersi con lo spirito umano, nè con alcun atto, con alcuna modificazione di esso. E ciò si deduce eziandio dalla natura del pensiero. Giacchè non si può dare idea che non sia presente a qualche pensiero, come non si può dare pensiero senza qualche obietto. Il pensiero poi non può confondersi col suo obietto mai; questi due sono termini opposti. Dunque non si può confondere l'essere manifestante col pensiero umano.

112. Vero è che quando noi pensiamo gli astratti, allora nel nostro pensiero c'è qualcosa di subiettivo. Ma ciò che vi è di subiettivo nel caso delle idee astratte è la limitazione dell' intuito o sia dell'attenzione, la quale si restringe a contemplare un solo aspetto più o meno generale di un' idea, come per esempio, la *razionalità* nell'idea specifica di *uomo*; inoltre vi è di subiettivo quella natura quasi di obietto distinto dal tutto da cui fu tolta l' idea astratta, per esempio, l'*ente razionalità* nel caso addotto. Questa è la parte subiettiva degli astratti. Ma non si creda per questo che gli astratti abbiano con ciò perduto affatto la natura obiettiva. Anche in queste limitazioni dell' intuito, e in queste creazioni di enti mentali giace sempre in fondo l' obietto, c' è sempre la visione dell' essere ideale che si presenta vestito di qualche determinazione.

113. Per intenderlo, basta riflettere che, per quanto varia e molteplice si concepisca la classe di questi modi, l' essere è ancora e sempre suscettibile di farcene conoscere dei nuovi ; perchè la sua attitudine è infinita, estendendosi a tutto il possibile, mentre ogni modo o determinazione è finita e circoscritta ; in guisa che anche tutta l'infinita possibilità dei modi finiti non aggiunge all' essere

ideale niente di formalmente diverso da lui. Per esaurire l'attitudine dell'essere a farci conoscere l'essenza dell'essere converrebbe che noi vedessimo l'Ente assoluto, ente infinito non solamente come ideale, ma eziandio come reale e morale. La sola visione dunque della sussistenza di Dio è esclusa dall'essere ideale, perchè non è una determinazione, un modo dell'essere ideale, ma una realità di cui non abbiamo alcuna percezione, e che si distingue formalmente dall'essere indeterminato.

CAPO QUINTO

All' essere manifestante appartengono le essenze delle cose contingenti

114. L'essenza ideale dell'essere ha doppia qualità di manifestante e di manifestata, perchè facendosi obietto del nostro spirito e luce della nostra mente, non può a meno di manifestare primamente sè stessa. Gli esseri contingenti per l'opposto non sono luce, non sono per sè manifestati, mentre la luce intelligibile non può emanare che da Dio, il solo essere che sia per sè intelligibile; ma abbisognano di essere manifestati, perchè la loro essenza, nella quale sola si possono pensare e conoscere, è distinta realmente dalla loro sussistenza.

115. Ma da qual cosa possono questi enti venir manifestati, se non dall'essenza universale dell'essere? Questa infatti ci presenta la possibilità di tutte le cose che sono o possono essere; ce la presenta da principio in un modo indistinto e comunissimo, che vien poi a distinguersi e specificarsi all'occasione che si percepisce il sentimento e le sue varietà. Ogniqualvolta il nostro spirito è mosso dal sentimento e dalle varie sensioni a pensar qualche cosa, egli non pensa se non l'ente, che pensava prima, con la sola differenza che prima lo pensava indeterminato, e ora lo pensa determinato, vestito di modi. Questi modi, se da una parte si può dire che aggiungono qualche cosa al pensiero dell'essere, si può dire dall'altra che ne circoscrivono e restringono la veduta, senza che però cessi il primo intuito dell'essere; perchè i modi degli *enti finiti* non sono che limitazioni dell'ente.

CAPO SESTO

In che senso si dica ente universale.

116. Dal fin qui detto si deduce eziandio in qual senso l'essere manifestante si dica *universale*. Non è già che l'essere in sè considerato non sia qualcosa di particolare, o che tutti gli enti non siano che l'essere manifestante; ma si dice universale, perchè si *predica* di tutte le cose, perchè tutte ce le rende conoscibili. L'u-

niversalità dell'essere dunque non è che il rapporto che tutti gli enti hanno verso di lui come essere manifestante.

117. E questa universalità si estende anche all'Ente assoluto; giacchè è per mezzo dell'ente ideale che noi possiamo pensarlo; e l'ente si predica tanto delle cose, quanto di Dio, in un medesimo senso, benchè in altro modo. Delle cose si predica come idea di esistenza e come essenza delle medesime, mentre per suo mezzo noi conosciamo cosa siano gli enti finiti; ma dell'Ente assoluto non si predica se non come idea di esistenza. Infatti l'idea di esistenza è necessaria anche per sapere, se Dio esista; ma non basta a farci conoscere positivamente, come Dio esista, quale ne sia l'essenza; essa ci fa conoscere *an Deus sit*, e non già *quid sit.* E così l'essere manifestante, preso unicamente come idea di mera esistenza, si predica univocamente di Dio e delle creature, e perciò è idea universale e comunissima. La distinzione fra la mera esistenza, e l'essenza, la quale talora si può conoscere anche negativamente, sventa il sofismo di coloro, i quali da ciò che noi facciamo l'ente predicabile egualmente e di Dio e delle creature, ne vorrebbero trarre il più mostruoso panteismo.

CAPO SETTIMO

In che senso si chiami ente possibile, ente iniziale.

118. L'ente manifestante si chiama da noi *ente possibile.* Bisogna precisare il senso di questa espressione.

119. Noi l'abbiamo già fatto nell'Ideologia e altrove; ma gioverà il ripeterlo. Colà abbiamo distinto tre specie di possibilità; la possibilità logica, la metafisica e la fisica. La possibilità logica non è altro che la pensabilità di una cosa, cioè l'esenzione da ogni contradizione; cosicchè si dice logicamente possibile ciò che non è contradittorio a concepirsi. Ciò infatti che involge contradizione, non è pensabile; è pensabile invece tutto il resto, che non involge contradizione. La possibilità metafisica s'identifica con la logica; se non che la possibilità metafisica riguarda più tosto l'essenza dell'essere in sè, e la possibilità logica riguarda l'essenza dell'essere come pensabile. Finalmente la possibilità fisica versa nel giro delle cose reali, considerate come cause. Onde, la possibilità fisica di un ente o di un evento dipende dalla causa prossima che lo può produrre.

120. Ciò distinto, diciamo che l'essere manifestante si chiama ente possibile nei primi due significati, e non già nell'ultimo; giacchè l'ente manifestante, preso da solo, non presenta che la pensabilità (possibilità logica) e l'intrinseca essenza (possibilità metafisica) di tutti gli enti in modo indistinto. Perciò l'espressione di ente possibile equivale per noi all'altra d'idea dell'ente, di ente ideale, intelligibile, pensabile, essenza dell'ente.

121. Badisi a non confondere l'ente possibile con l'idea di possibilità. Questa non è che un' idea di relazione, la quale nasce in conseguenza di un atto di riflessione portato sulla percezione degli enti reali, dai quali, rimovendo col pensiero la sussistenza, si pensano poscia come possibili a sussistere, e indi si cava l' idea astratta di possibilità.

122. Si deve inoltre distinguere l' ente *possibile* dall' ente *ipotetico*. Il possibile non è mai il concetto di un reale; l'ipotetico invece è la supposizione dell'esistenza di un reale; la quale si fa all'intento di fondare su di essa qualche argomentazione.

123. Fra l' ente logicamente possibile e l' ente possibile fisicamente passa una così stretta relazione, che spiega il perchè sia così facile a svolgersi in noi il concetto della causa necessaria. Nell'intuito dell'ente possibile giace una credenza implicita e profonda a un Essere assoluto, potente di effettuar tutto ciò che non involge contradizione; credenza che dimostra come operi segretamente nel fondo dell'anima umana il principio di assolutità.

124. Meditando sull'ente possibile, facilmente si comprende che a lui manca qualcosa a essere perfetto ente; gli manca poi la realità, la sussistenza. Ecco perchè si chiami *ente iniziale*. Si chiama così, perchè, considerato rispetto alla forma reale, esso non è ente che in potenza; è in potenza cioè a essere realizzato. Non è già che l' ente possibile diventi reale, cessando di esser possibile; è che nell' ente tutt' insieme e ideale e reale c' è il compimento dell' essere in quella data specie; laddove fino a tanto che non si conosce l' essere fuorchè nella prima forma, ancora non si conosce che un tipo, un disegno dell' essere; e quando invece si percepisce e conosce anche nella realità, allora non gli manca niente di ciò che appartiene alla sua perfezione. Giacchè è chiaro che nella realità c'è di più, che non nella mera idealità.

CAPO OTTAVO

L'ente manifestante è pura forma della cognizione, senza materia, e non è formato con l'astrazione.

125. Se l' essere manifestante contiene le essenze degli enti finiti in un modo indistinto e affatto indeterminato; se esso è ciò in cui si conosce o si concepisce ogni cosa, ogni ente, così Dio come le creature; rimane che egli sia pura forma della cognizione, vale a dire ciò che nella nostra cognizione c' è di fondamentale, di comune, ciò in cui tutte le concezioni, tutte le idee convengono. La materia della cognizione al contrario è quanto si aggiunge al pensiero dell'essere mercè il sentimento e le sue modificazioni.

126. Che se l' essere manifestante è forma della cognizione, e pura forma, con ciò è provato altresì, ch' esso non è un astratto,

Infatti 1.° gli astratti sono vedute parziali dell'essere; e l'essere manifestante è universale, abbraccia tutto in modo indistinto. 2.° Gli astratti sono presi dalle idee specifiche; l'essere comunissimo non può esser preso da nessuna idea, se non in quanto quell' idea è stata formata con l'essere comunissimo. 3.° Non si può pensare un astratto senza pensarlo nell'essere e per l'essere manifestante. Dunque l'essere manifestante non può esser l'opera dell'astrazione. Esso deve esistere in mente prima degli astratti, acciocchè si possano pensare. Così l'astrazione dà per supposto il pensiero dell'essere comunissimo. 4.° L'idea dell'ente contiene, quantunque solo virtualmente, tutto ciò che l'ente deve avere in sè per esser tale; con essa lo spirito pensa tutto ciò che è necessario, acciocchè l'ente abbia l'atto proprio dell'esistere, e perciò pensa tutte le condizioni essenziali acciocchè l'ente sia, quantunque le pensi in un modo indistinto. Gli stratti invece presentano tal cosa dell'ente che non ha nè può avere un atto proprio di esistere; infatti l'astratto colore, l'astratto sapore, l'astratta rotondità non hanno alcun atto proprio di esistere, e nè men l'uomo, nè meno il cavallo, nè men la pianta sussiste senza tutte e ciascuna di quelle qualità che a un individuo reale sono necessarie. Quando invece l'idea dell' essere manifesta ogni atto di esistere; e però al suo obietto nulla manca per essere pensato, senza ricorrere o riferirsi almeno tacitamente a un altro obietto, come avviene nel pensiero degli astratti.

127. Tuttavia, non potendo noi contemplarlo riflessamente, senza prendere una qualsiasi idea specifica o generica, e rimovere da essa fino l'ultima delle sue determinazioni; perciò l'ente comunissimo si può chiamare l'Idea astrattissima, l'ultima astrazione possibile, ma solo nell'ordine dell'avvertenza, e non in quello dell' intuito diretto nè nell' ordine cronologico delle nostre idee.

CAPO NONO

Come possa essere a un tempo forma della cognizione e della potenza conoscitiva.

128. Noi lo abbiamo chiamato forma unica e universale della cognizione. Ora, come mai possiamo chiamarlo eziandio forma della ragione umana e della potenza conoscitiva?

Ciò non involge nessuna contradizione, ove si rifletta che l'essere manifestante ha natura obiettiva, e non può confondersi col nostro spirito. Si distinguano le *forme subiettive* dalle *forme obiettive*. La forma subiettiva non si distingue realmente dal subietto; la forma obiettiva se ne distingue. L'essere manifestante è *forma obiettiva*, e come tale, è realmente, essenzialmente distinta dal nostro spirito, e ha con esso le due relazioni di *manifestante* e *manifestata*. Sotto la relazione di manifestante dicesi forma della mente, perchè senza di essa la mente non sarebbe

mente. La forma è ciò che dà a un ente quell' atto per cui esso è quell' ente, più tosto che un altro. Ora, l' essere ideale è quello che trae il nostro sentimento all' atto d' intuizione, a quell' atto pel quale esso diviene intelligente. Dunque l' essere manifestante è vera forma della nostra ragione. Sotto la relazione poi di manifestata, dicesi forma della cognizione, perchè costituisce l' obietto cognito, vale a dire ciò che c' è di obiettivo, d' intelligibile, e però di formale in ogni cognizione.

CAPO DECIMO

Definizione e principali relazioni dell'idea.

129. L' essere può comunicarsi a un subietto in tre diverse maniere; cioè o come essenza solamente, o solamente come realità, o sotto entrambe le forme. Nella prima maniera è *idea*, nella seconda produce una *percezione* sensitiva, nella terza è *cognizione* di una realità. L' idea dunque è l'essere che si presenta a noi solamente come intelligibile e manifestante, o come pura essenza.

130. Vediamo le principali relazioni e attribuzioni dell' idea. In primo luogo l'idea ha relazione di principio verso gli enti reali che sono suoi termini; e di queste cose, *principio* e *termine*, si compone ogni ente completo. Infatti ogni ente completo deve necessariamente risultare di due elementi, cioè di un' essenza eterna e di una realità che può essere eterna, o contingente. Un' essenza alla quale non corrisponda alcuna realità, non è ancora che un ente possibile, e però incompleto. E del pari una realità che non fosse congiunta con un'essenza, non sarebbe intesa da nessuna, e quindi non sarebbe un ente; per cui l' esistenza di questa realità ripugna alla legge ontologica del sintesismo, non potendo sussistere un ente-termine, qual sarebbe una realità cieca e inintelligibile, divisa dal suo principio che è la sua essenza o idealità. Perciò le realità finite, finchè si considerano anteriormente alla percezione intellettiva, riguardo a noi non sono ancora esistenti; non sono enti, ma più tosto non-enti.

Dell' ente ideale e reale poi si fa un solo ente; ma ciò ha luogo soltanto alla presenza della mente, all'atto della percezione intellettiva che congiunge insieme l' idea con la realità, affermando questa come un termine, un' attuazione di quella. Dico, soltanto alla presenza della mente; giacchè in sè stessi il reale e l' ideale sono, almeno nel giro delle cose contingenti, non solo formalmente, ma anche numericamente distinti e per natura separati.

131. Unendosi l' essenza dell' essere con la percezione sensitiva degli enti si forma la cognizione di essi, la quale risulta dell'ideale e del reale; e l' ideale che ne resta in mente si chiama *specie*. Ora, convien distinguere fra l'essenza, l'idea e la specie. L'*essenza* è l'essere in sè e per sè intelligibile. Ove l'essenza sia intesa, cioè intuita da una mente, si chiama *idea*. Le determinazioni poi del-

l'idea, le quali si aggiunsero per la percezione, e che rappresentano gli individui di cui sono gli esemplari, si dicono *specie*.

132. Le specie sono molte; sono tante, quante sono le combinazioni dei modi determinati rappresentanti le cose reali o imaginabili; ma l'idea, come si è detto, è una sempre quella, è sempre l'idea dell'ente.

133. Da questa necessità di vedere gli enti reali nell' idea eterna e immutabile, nasce una particolare qualità della nostra cognizione. Nasce cioè, che noi pensiamo i reali temporanei ed estesi al tutto fuori del tempo e dello spazio. E questo dicesi pensarli nell' eternità, cioè *con un modo eterno*, e non già *con un atto eterno*, il che è proprio unicamente di Dio. Il tempo stesso e lo spazio si pensano nelle loro idee, che sono esenti dalle leggi dello spazio e del tempo. Dunque si pensano in cosa eterna e inestesa.

134. Da ciò deriva, che i reali finiti, oltre ad avere un'esistenza relativa fra loro, la quale soggiace al tempo e allo spazio, ne hanno un' altra relativa alla mente; il che noi esprimiamo dicendo, che essi esistono nel *mondo metafisico*. La quale esistenza dei reali nel mondo metafisico è la loro principale e più compiuta sussistenza.

135. L'uomo non percepisce per intiero l'ente con nessuna delle sue potenze, e, rispetto alla realità delle cose esteriori a lui, egli non la percepisce se non in quel tanto che tale realità opera in lui, cioè nelle sue potenze. Quindi le essenze determinate delle cose, che l'uomo conosce, non contengono tutta l'entità dell'ente, ma solo quella porzione di attività che l'ente esercita nell' uomo. Conosciuto che il percepito riceve limitazione dalla potenza percettiva, il filosofo deve esaminare l'una appresso l'altra le potenze percettive e rilevare qual sia la limitazione che ciascuna pone al suo percepito. L'uomo può far questo, perchè ha la facoltà del conoscere perfetto e assoluto, emendatrice delle altre potenze. Tali potenze sono due: il *senso* e la *ragione*.

136. Siccome la cognizione percettiva dei reali si fa per un'azione dei reali stessi nel nostro sentimento, e l'essere ideale non produce che un' azione manifestativa, senza comunicarsi al nostro sentimento spirituale, perciò la cognizione percettiva umana si limita al reale creato o sensibile. Ora, fra il reale creato e il reale divino si dà un'essenziale differenza, che è necessario di ben marcare. Il reale divino comunicabile all' uomo in un ordine soprannaturale è la stessa azione divina, l'azione creante di Dio, la quale è identica con l'essenza divina. Invece i reali creati altro non sono che termini effettuati di quest'azione, uno de' quali termini è l'uomo stesso conoscente. Dunque la cognizione che ha l'uomo delle cose create è una relazione fra uno di questi termini, cioè l'uomo stesso conoscente, e gli stessi termini conosciuti; qui un termine opera sull'altro, modificandolo.

All' incontro quando trattasi di percepire il reale divino, cioè l' azione creante, in questa percezione non vi è relazione di ter-

mine a termine, ma di termine alla sua causa, cioè all' azione che lo produce. Onde è chiaro che si deve avere una maniera al tutto nuova di conoscere un tal reale; la qual maniera consiste in vedere nell'ente stesso, obietto della mente per sè noto, l'atto creatore inesistente al creato, cioè al proprio sentimento delle altre cose sensibili. Per questo rispetto verso la realità divina, l' intelletto opera come senso; e il creato sensibile non entra in tale cognizione come oggetto conosciuto, ma più tosto come conconosciuto, determinante non l' atto creatore, ma quella misura di lui che a noi si rivela.

137. Dalle quali cose si deducono i segnenti corollari: **1.°** Nell' idea s' intuisce l' essenza dell' ente, ma in modo indeterminato. **2.°** Questa essenza ha un' azione sua propria, e in questa azione consiste la sua realità. Nell' ordine naturale noi non percepiamo questa azione propria dell' essenza dell' essere, cioè quel reale in cui l' ideale insiede e con cui s' identifica; essa è l'*incognitum* in tutti i pensieri umani. Una parte poi di questa azione, che dicesi anche azione *ad extra*, è l'azione creatrice. **3.°** I termini di quest'azione creatrice sono i reali contingenti. La mente umana unisce questi termini all' ente di cui ha l' intuito, e li dice termini di lui, trasaltando l'azione dell' ente, perchè da lui non percepita.

Così l' ente ideale è il *subietto dialettico* di tutti i termini e di tutte le determinazioni reali; in altra maniera poi, quando non i reali, ma i loro concetti si dicono *termini dell' idea dell' essere*, allora l'idea dell'essere è come il subietto de' concetti speciali, e quindi fa l'ufficio di *subietto ideale*.

138. Per la cognizione però dei reali non basta l' ente-termine, ma è necessaria di più l'affermazione e persuasione nostra. E per la stessa intuizione delle essenze determinate si richiede sempre la presenza del sentimento relativo ad esse, o vero di un sentimento vicario, qual può essere l'immagine fantastica o il vocabolo.

CAPO UNDECIMO

Dell'imperfezione della cognizione umana.

139. La cognizione delle intelligenze finite può avere, anzi ha necessariamente diversi limiti. Quindi è che la cognizione umana, benchè vera e certa, è anch'essa imperfetta e limitata, e solo pel lavoro della riflessione diventa più o meno estesa e in qualche senso completa.

140. Per descrivere i limiti della cognizione umana fa d' uopo esaminarne gli elementi ed indagare le leggi del suo sviluppo. Per prima cosa si deve osservare, che l'unica base della nostra *cognizione positiva* è il *sentimento* o *ciò che cade nel sentimento*, vale a dire il sentimento *sostanziale* o l'*accidentale*. Nessuno potendo sperimentare altro che il sentimento suo proprio, e le modificazioni di esso provenienti dall' azione dei corpi estrasubiettivi; nessun'altra cognizione positiva o percettiva noi possiamo ave-

re, fuorchè di noi medesimi e del mondo esteriore sensibile e materiale. Questa è la massima limitazione della cognizione umana rispettivamente alle cose che si conoscono positivamente e in modo immediato, senza il sussidio della riflessione e del raziocinio.

141. Finchè però il sentimento esiste in noi da solo, non costituisce ancora alcuna cognizione; perciò si è detto che il sentimento è base della cognizione umana, ma non ne è ancora l'atto e l'essenza. Nella mente umana esso non è ancora *ente*, perchè qui si prende da noi come è anteriormente alla percezione intellettiva; o vero si prende per sè in quanto si distingue dall'atto razionale, se si vuole che la percezione intellettiva sia contemporanea al sentimento. La mente lo apprende come termine dell'essere iniziale, che è la stessa essenza universale dell'ente; e così appresso, il sentimento è divenuto un ente, sentimento-ente.

142. Ma l'ente ha due forme, l'ideale e la reale, l'una manifestativa, attiva l'altra. Quindi la mente può considerare quell'ente-sentimento come ideale o come reale.

Però la forma ideale contiene sempre la stessa essenza dell'ente: dunque niun ente può essere concepito dalla mente privo di questa forma. All'incontro la forma reale non sempre contiene l'essenza dell'ente: ciò non si avvera che dell'Ente essenzialmente reale, cioè dell'assoluto e necessario ente; gli altri tutti si dicono contingenti, appunto perchè la loro realità non abbraccia l'essenza dell'ente. Onde si conchiude, che a poter conoscere un reale contingente, si richiede sempre la presenza non solamente dell'idea che ne contiene l'essenza, ma anche di un qualche sentimento relativo a quell'ente.

143. Ove questo sentimento sia dato, la mente non può a meno di percepire un ente, di riconoscere che l'essenza dell'ente è realizzata in quel sentimento. Questa è bensì la ragione sufficiente della conoscenza di quell' ente reale, della sua sussistenza percepita. Ma appunto perchè questa non è riconosciuta come contenuta necessariamente nell'essenza dell'ente, da ciò la mente si accorge che quel reale è contingente; quindi è che la di lui cognizione primitiva e naturale è oscura in parte e misteriosa. Chè anzi essa sarebbe ripugnante e contraddittoria, se la mente non salisse, ragionando, alla causa prima creatrice, come si vedrà nella teologia.

Ma nè men la cognizione della causa creatrice può togliere alla cognizione tutto quel fondo di oscurità che ha fin da principio. E il motivo si è, che ci manca sempre un anello, la percezione dell'atto creativo. Noi vediam le cose nell'ente ideale, che è bastante a farle conoscere, ma non a produrle; onde ci appaiono prodotte, senza che da noi si veda la causa producente; ci appaiono esistenti, senza la ragione della loro esistenza. Intendiamo bensì che una causa ci dev'essere, ma essa non ci apparisce, ma ci nasconde la sua azione producente. L'universo dunque è un enimma, di cui ci manca la chiave; giungere a trovarla con la riflessione, ecco dove sta la sapienza a noi concessa.

LIBRO TERZO

LA DIALETTICA

144. Classificato l' ente, studiata la natura dell' essere ideale, prima di passare all' esame delle altre forme sotto cui l' ente esiste, ci bisogna discorrere delle leggi che deve seguir il pensiero per giungere a scoprire la ragion sufficiente di tutto ciò che l'uomo concepisce come ente.

145. Queste leggi costituiscono la *dialettica*, che è l'arte di ben ragionare. Però la dialettica, che siamo per trattare, non riguarda se non ciò che si riferisce alla questione ontologica. Noi non faremo altro che dirigere il pensiero alla soluzione del problema ontologico, accompagnarlo nel suo sviluppo, distinguerne i vari gradi dal più imperfetto al più perfetto e assoluto.

CAPO PRIMO

Si espone nuovamente il problema ontologico.

146. L' essenza dell' essere è una, come abbiamo tante volte ripetuto: e ciò è evidente, perchè l'essenza dell'essere che ci si presenta al primo intuito, non è che l' ente iniziale, indeterminato, semplicissimo, quello che noi predichiamo di tutte le cose, che entra come base in ogni benchè minimo concetto.

147. Ma se l'essenza dell' essere è una, come mai gli enti sono più? Ecco il problema capitale dell' Ontologia. La questione non resta sciolta col dire che tutti gli enti partecipano dell' essenza dell' essere, ma non sono essa. Infatti si può replicare così: Supponendo che i moltiplici enti partecipano dell'essenza dell'essere, si suppone che ci siano due cose; un chè partecipante, e l'essenza partecipata. Ma questo chè partecipante è egli essere? E se non è essere, cosa sarà, quando niente vi è fuori dell' essere? Che se la ragione della pluralità non si rinviene nell'essenza dell' essere, dove mai si troverà, quando fuori dell'essere non vi è che il nulla?

148. Questa difficoltà si presentò alla mente anche dei più antichi filosofi, senza che abbiano saputo scioglierla. Alcuni infatti ridussero tutte le cose all' *unità*, negarono il molteplice, e dissero *unum omnia*; tutte le cose non erano per loro che una sola cosa, una sostanza unica, e rovesciarono così nel panteismo. Altri invece negarono l' unità, come i sensisti e i materialisti, e non vi-

dero che gli enti moltiplici, e singolari; dissero *multa* senza trovare un legame. Finalmente le filosofie di Platone e di Aristotele non negarono nè l'unità nè gli enti moltiplici, ma dissero *unum et multa* o *unum idemque multa,* ammettendo che lo stesso ente era unico e moltiplice.

149. Il motivo di questi errori si è, ch' essi in primo luogo non seppero fare una giusta distinzione fra l' essere ideale e il reale, fra il mezzo del conoscere e le cose conosciute; poi ignorarono l' *atto creativo*, che è l' elemento ignoto delle nostre cognizioni, perchè non cade nell'intuito, e non si può conoscere fuorchè o per via di rivelazione divina, o per via di ragionamento, il quale però, senza di quella prima, non e punto facile all' uomo, come il fatto degli antichi dimostra appieno.

CAPO SECONDO

Soluzione generale del problema ontologico.

150. La difficoltà sopra esposta condusse gli antichi, e fra i moderni specialmente la scuola germanica al più mostruoso dei sistemi il panteismo. Ora, a voler sortire da essa, bisogna distinguere il senso diverso che può attribuirsi alla parola *essere.* Bisogna dire che la parola *essere* in questa proposizione « L' essere è uno » abbia un senso diverso dalla parola *ente* in quest'altra « Gli enti son più »; altrimenti le due proposizioni sarebbero contradittorie, e si smentirebbero a vicenda.

151. Infatti nella prima proposizione la parola *essere* significa *l' essenza dell' essere*, *senz'altra minima giunta*, sia che le si possa fare o no un' altra giunta. Ora, l' essenza dell' essere senza più, non è l'essere completo, ma l'essere *iniziale.* Quindi si comprende come l' essenza dell' essere possa, anzi debba esser una e semplice.

152. Ma nell' essenza dell' essere non si contiene forse ogni essere, ogni ente, ogni entità, ogni atto, ogni termine? Ciò che è fuori di essa, cosa sarà, se fuori dell'essere non c' è che il nulla?

Nell'essenza dell'essere tutto si contiene; ciò è verissimo e troppo evidente: ma vi si contiene in un modo solo, nel modo ideale, manifestativo, iniziale. Contenendo tutto, essa chiamasi assolutamente *essere*; se le mancasse qualcosa non sarebbe ancora essere. Ma contenendo tutto in un modo solo, non è assurdo che dopo aver noi conosciuto l' essere nella sua essenza, la quale è un suo atto, l'essere possa avere ancora altri modi diversi da quello; benchè questi stessi modi siano compresi nel primo, non già al modo loro, ma al modo del primo. Questi modi trovammo essere tre, il modo ideale, il reale, il morale. L' idea è l' *inizio* della cosa, ma soltanto come *tipo.* Una torre, per esempio, non è per noi un ente, finchè non è da noi percepita come un obietto; il qual obietto

ha un *inizio* che è la torre ideale, e ha un *termine* che è la torre reale; e solo quando questi due elementi si compongono nella mente per via di sentesi, allora vi è per la mente l'*ente reale*, denominato torre. La qual torre, senza la mente e l'idea, non è ancora un ente, ma più tosto un non-ente, non essendovi più la congiunzione del reale con l'ideale.

153. Ed ecco fin qui già introdotta una *pluralità nell' unità*, senza contradizione; unità di *essenza*, e pluralità di *modi dell'essere*. L' essenza è tutto e uniforme, ma a un modo solo, al modo ideale, perchè l' idea fa sapere cosa sia anche la realità; se poi parliamo di modi diversi, cioè del reale non come esistente nell'ideale, ma in sè, ecco allora la pluralità degli enti. Tostochè l'ente si è presentato nel nuovo suo modo, l'essenza stessa lo mostra in atto; ma allora, oltre essere in sè uniforme, comincia a dimostrare alla mente della varietà in relazione con l'ente reale. Dunque in presenza della realità l'ente diventa moltiplice.

154. Se non che la difficoltà sembra sussistere ancora; giacchè noi riconosciamo un pluralità tanto nell'ordine reale, quanto nell'ideale e nel morale. Al che si risponde in primo luogo, che basta spiegare le due prime, su cui cade il maggior peso della difficoltà. Spiegato in che maniera possa conciliarsi la pluralità degli enti reali con l'unità dell'essenza dell'essere, resta spiegato anche il resto. Infatti, ammessa una volta la distinzione formale tra l'essenza dell'essere e la realità dell' essere, si deve ammettere che i reali possono essere più, e gli atti morali parimenti, restando una e semplice l'essenza dell'essere. Che se noi discorriamo della pluralità ideale, questa consiste più tosto nella moltiplicità delle determinazioni dell'essere, anzichè delle idee, perchè l'idea è una, e le specie sole sono più; e così pure le intuizioni, che appartengono agli enti reali, sono tante quante gli individui reali, mentre l'idea è una per tutti.

155. Inoltre i contingenti non si mostrano racchiusi nell'essenza stessa dell'essere, eziandio che questa fosse da noi intieramente conosciuta. Se si considera che è il solo contingente che introduce pluralità nell'ordine ideale e reale, le due questioni che rimangono a sciogliersi sono queste: 1.° Come può darsi un ente fuori dell'essenza completa dell'ente, qual sembra che sia il contingente reale, dove fuori di essa non si concepisce che il nulla? 2.° Onde viene la pluralità dell'essere contingente?

156. La prima è la questione della possibilità della creazione; la seconda è quella della creazione stessa. Quest'ultima poi è questione teologico-cosmologica; ma entrambe diventano questioni ontologiche, quando si consideri il contingente non in rapporto con l'essenza completa dell'essere, o sia con Dio creatore, ma con l'essenza universale e iniziale, qual cade nell'intuito della mente.

157. Prese sotto questo secondo aspetto, le due questioni si cangiano in queste altre: 1.° Come possiamo noi vedere nell' essenza

dell'essere quello che in quell'essenza non si contiene, cioè il reale contingente? 2.° Che cosa è che costituisce la pluralità dei contingenti? Con questa seconda proposizione non dimandiamo già, come si origini il contingente, chè con ciò si tornerebbe al problema della creazione, questione teologica e cosmologica; ma come dall'esame del solo contingente si possa trovare e determinare con precisione ciò che lo rende così multiplo, come l'esperienza ce lo rappresenta.

158. Quando alla prima questione, abbiam veduto, 1.° che la possibilità logica e metafisica di tutti i contingenti si contiene nell'essenza dell'essere; 2.° ch'essi non sono enti, se non perchè si considerano come uniti all'essenza dell'essere; cosicchè come *enti conoscibili* sono veramente compresi nella detta essenza; divulsi e separati da essa, non sono nè pur concepibili. I reali contingenti non si contengono dunque nell'essenza dell'essere come reali e sussistenti, ma come conoscibili; perchè è l'essenza dell'essere che ci rende pensabile e conoscibile la loro realità.

159. Non rimane dunque a trattare, se non — che cosa costituisca la pluralità dei contingenti; — cioè come dall'esame del solo contingente si trovi e determini ciò che lo rende così multiplo, quale l'esperienza ce lo rappresenta.

CAPO TERZO

La pluralità degli esseri non viene dalla riflessione

160. Il panteismo non sapendo conciliare la moltiplicità degli enti con l'unità dell'essere, suppone che nell'intuito l'essere sia dato come uno, ma che poi la riflessione sia quella che generi la pluralità degli enti, dividendo ciò che in origine non è diviso.

161. A trovare però l'assurdità di questo supposto basta considerare, che non è il pensiero quello che costituisce la trinità delle forme dell'essere. Essa è intrinseca all'essere stesso, e il pensiero non fa che riceverne la nozione passivamente. Vero è che il pensiero intuente, quando è diretto, risiede talmente nell'obietto suo, che non ha ritorno su di sè stesso. Questo fatto ingannò Hegel, il quale erroneamente dedusse che in tale atto il pensiero è abolito, e non rimane più che il *puro essere*; quando invece non si dà pensiero senza dualità di subietto e obietto, l'uno inconfusibile con l'altro.

162. Dopo l'intuito diretto sopravviene l'atto riflesso del pensiero: nella riflessione il *pensiero diretto* e l'*essere* obietto del pensiero, appariscono distinti. Questo vero abbatte il sistema dell'identità assoluta e quello di tutti i falsi obiettivisti, i quali attribuiscono alla riflessione il distinguere le cose e il moltiplicarle; e negano che prima della riflessione gli enti siano più, ma vogliono che siano un obietto, come dicono, dell'intuito. Essi confondono

l'ordine degli *enti cogniti* con l'ordine semplicemente degli enti, o sia degli *enti in sè*. La pluralità degli enti cogniti nasce certamente dalla riflessione; ma non è punto vero che la pluralità degli enti in sè sia una produzione del pensiero riflesso. La riflessione non potrebbe rivelare la pluralità degli enti, se questi enti non fossero già più, perchè la riflessione rischiara e distingue, ma non altera, non moltiplica, non estende l'obietto dell'intuito.

CAPO QUARTO

Non si può ridurre ogni ente al pensiero.

163. Se fosse vero che la riflessione producesse la pluralità degli enti, converrebbe prendere questa pluralità come illusoria, come un modo del pensiero, e non come cosa sostanziale. Così almeno si dovrebbe interpretare la dottrina dei falsi obiettivisti, i quali, dopo aver fatto produrre gli enti moltiplici dalla riflessione, li riducono poi al puro pensiero, confondendoli con esso. Ma il vero si è che nè il pensiero o il movimento del pensiero produce l'ente; nè la riflessione, specie di tal movimento, cagiona la pluralità degli enti; nè per ultimo ogni ente si riduce al pensiero. L'essenza stessa del pensiero importa una dualità, un'*azione* e un *obietto*. Il pensiero è azione, ma l' obietto non è azione; dunque non è pensiero; dunque ripugna che ogni ente sia pensiero.

164. Si opporrà, che allora questa dualità dovendosi ammettere anche nel pensiero divino, si viene con ciò a portare la pluralità entitativa anche in Dio. Ma questa difficoltà non abbatte il nostro principio, che non ogni ente si riduce al pensiero. Questo principio non distrugge il sintesismo del pensiero col suo obietto, nè la conseguente necessità dell'uno per l'esistenza dell'altro; solo tende a salvare la pluralità degli enti, la quale sarebbe annullata, qualora nella università delle cose non esistesse che il pensiero. Ora, siccome il pensiero chiama un obietto, il quale non è pensiero, ma suo termine; così, sebbene nell'Ente assoluto il pensiero e il pensato non siano due enti, non segue da ciò che sia impossibile la pluralità di enti diversi dall' assoluto. Anzi ne segue il contrario, che cioè nel solo assoluto il pensiero e il suo obietto si riducono a un solo ente, quando nell' ente finito il subietto e l'obietto sono entitativamente due cose distinte e opposte.

165. Se invece ogni ente si vuol ridurre al pensiero, si annulla il pensiero stesso; giacchè il pensiero sintesizza col suo obietto, come l'obietto col pensiero. Queste due cose, benchè distinte e inconfusibili, hanno però fra loro tale relazione che l' uno non può star senza l'altro. Tutto all'opposto alcuni germani sognarono un pensiero senza obietto, un pensiero puro; Hegel più ardito degli altri sognò un obietto senza pensiero, il puro essere quale cominciamento d'ogni cosa, l'essere vuoto che si bilancia, per così dire, fra l'essere e il nulla.

166. Quanto sia falsa l' una e l' altra supposizione si scorge da ciò, che nella prima si ammette un'azione senza alcun termine in cui essa vada a riposare, e perciò un' azione che nulla opera, che non può nè men concepirsi; nella seconda poi s'immagina un obietto, che non è obietto, perchè nessuna cosa può esser tale, se non in quanto è pensata, e non può essere pensata senza un pensiero.

CAPO QUINTO

Distinzione dell' obietto per sè e dell' obiettivato.

167. A maggiore schiarimento di quanto abbiam detto, gioverà che ripetiamo qui una dottrina altre volte da noi inculcata, con cui si fa distinzione e separazione fra ciò che è obietto per sè, e ciò che diventa obietto per partecipazione.

168. Una cosa non può dirsi per sè obietto se non in quanto si riferisce essenzialmente al pensiero; la stessa parola *obietto* esprime questo rapporto, il rapporto dell'intelligibile con l'intelligente. All' incontro si dice *obiettivato* ciò che si pensa nell' intelligibile per opera della sintesi intellettiva. E si chiama così appunto, perchè, non essendo obietto di sua natura, lo addiviene allora soltanto che è inteso, pensato da qualche mente.

169. Ora si domanda qual sia la cosa per sè intelligibile, e quali siano quelle che da sole non sono intelligibili? L' essenza dell' essere che informa il nostro intùito è la sola cosa per sè intelligibile, di cui noi abbiamo una visione diretta; tutto il resto, cioè il sensibile, non è lucido e trasparente, ma opaco e tenebroso, se non vogliamo accostarci ai sensisti, pei quali l'idea non differisce sostanzialmente dalla sensazione, o ai subiettivisti che convertono l' idea in un mero atto dello spirito. Resta dunque dimostrato che l' unico obietto per sè consiste nell' essenza dell' essere, la quale in quanto è intuita, si chiama idea o obietto della mente; e che tutte le altre cose che si conoscono per mezzo dell'idea, diventano obietti unicamente allora che si pensano, e perciò sono obiettivati, obietti per partecipazione.

170. Questa distinzione atterra il sistema di coloro che, dato bando alle idee, quasi fossero enti immaginari, ammettono un'intuizione immediata degli enti sensibili e corporei e del sentimento, quasi fossero enti per sè intelligibili, e stabilisce una falsa premessa, necessaria a sciogliere il problema ontologico. Giacchè, se l' obietto si distingue realmente dall' obiettivato, già si vede la impossibilità di ridurre tutti gli enti al pensiero, o all' essere ideale.

CAPO SESTO

Cosa contenga in sè l' essere ideale.

171. Esaminiamo adesso quali siano gli elementi logici dell' es-

senza dell' essere o sia dell' essere ideale, per vedere, se, come noi conosciamo tutti gli enti per mezzo di esso, così esso contenga la ragion sufficiente suprema della pluralità degli enti.

172. L' essere ideale contiene in sè questi elementi: 1.° Esso contiene *il primo elemento d' ogni cognizione*, il quale è l' idea di *esistenza*, facendoci sapere cosa sia sussistenza in generale. 2.° Contiene *la ragione dell'ordine intrinseco dell'essere.* L'essere ideale abbiam detto contenere in sè, al modo suo, non al modo loro proprio, le altre due forme dell' essere; quindi contiene la ragione dei varî modi in cui l'essere esiste, i quali modi ne costituiscono l'ordine intrinseco. Se l' uomo vedesse l' essere completo, anche di questa eccellentissima cognizione il primo elemento sarebbe la notizia dell' essenza dell' essere; questo primo elemento ne sarebbe il lume, e si vedrebbe come ragion sufficiente determinatrice di quell'ordine intrinseco, la ragione della sua necessità. Altro però è l' ordine, altro la sua ragione; quello è moltiplice, questa è una e semplicissima. 3.° Contiene *la ragione delle determinazioni dell'essere.* Determinazione è termine, finimento, completamento, assai diversa quindi dalla limitazione. L'essere ideale però contiene la ragione di tutte le determinazioni possibili. Contiene cioè la ragione per la quale una determinazione qualunque, non già sia realizzata, ma sia possibile a realizzarsi. 4.° Contiene la *ragione dell' essere assoluto.* Se c'è l'essere ideale illimitato infinito necessario, è forza ci sia pure una realità illimitata infinita necessaria, in una parola, assoluta, che costituisce il suo proprio termine. L'essere che ci splende alla mente, se dicesi ideale e manifestante in quanto è obiettivo, mostra dover essere subiettivo e personale in quanto è egli stesso manifestato; ma non mostra per questo la sua stessa subiettività, bensì la necessità universale che ogni ente, acciocchè sia ente, sia subiettivo. Onde si può fare il seguente argomento: L'essere essenziale è prima d' ogni altro essere: ma l' essere non può esser tale, se non è subiettivo: dunque anche l'essere essenziale dev' essere subiettivo. Inoltre: L' essere essenziale è necessario eterno illimitato: ma l'essere ideale ha necessità che sia anche subiettivo, o sia reale. Dunque esiste un essere reale necessario eterno illimitato; e questo essere è Dio.

CAPO SETTIMO

La ragione suprema della pluralità degli enti è primordiale, necessaria e intrinseca all'essere.

173. Se l' essere ideale contiene in sè tutti i suddetti elementi; il problema ontologico, il qual domanda una ragione sufficiente della pluralità degli enti, non può trovare altrove che nell' essere ideale la sua spiegazione.

174. La ragione sufficiente suprema di ogni cosa non può essere contingente, ma dev'essere necessaria e intrinseca all' essere, come fu dimostrato nell' Introduzione all'Ontologia. Giacchè noi domandiamo qui una ragione così alta e universale, che valga per tutti i casi. per tutti gli enti, per tutte le distinzioni degli enti. E il contingente non contiene mai la ragione di sè stesso; dunque la deve trovare in cosa necessaria.

175. Posto ciò, l' essenza dell'essere da noi intuita è di tal natura; che noi non possiamo niente sopra di essa; l'essenza dell'essere non è un prodotto della nostra ragione, nè di verun atto razionale, essendo obbiettiva necessaria immutabile.

176. Ciò da una parte; dall'altra poi essa contiene in sè *la possibilità logica* e *metafisica*, cioè la ragione suprema di tutte le determinazioni degli enti, di tutte le forme dell' essere, di tutte le sussistenze finite e contingenti, in quanto alla loro conoscibilità, e perfino la ragione dell'Ente assoluto.

Dissi la possibilità logica e metafisica, che equivale alla pensabilità; ma non dissi la possibilità fisica, la quale è causa creatrice dei contingenti, e non già solo ragione sufficiente della pluralità degli enti. E noi al presente consideriamo l'ente come è, come si conosce da noi senza contradizione; e non già quale sia l'origine degli enti: cerchiamo di sapere soltanto qual sia la ragione, per cui, mentre l'essenza dell'ente è una, noi concepiamo senza contradizione la pluralità degli enti.

177. Ora, la ragion suprema della pluralità degli enti, e di tutte le possibili loro distinzioni e separazioni non è altrove che nell'essenza dell' ente a noi naturalmente nota, la quale presenta la possibilità di tutte le cose pensabili, la possibile sussistenza di tutti gli enti.

178. Siccome poi l'essenza dell'ente manifestante ci porge l'ordine intrinseco dell' essere stesso, ed è per sè stessa necessaria eterna immutabile; così — la ragione suprema della pluralità degli enti e d'ogni loro distinzione e separazione primordiale, eterna, necessaria e intrinseca all'essere. —

179. Questa ragione ci dimostra, che l' Ente assoluto non può non esistere, perchè se mancasse l'essenza iniziale dell'essere, la quale è un fatto evidente e primordiale, sarebbe un assurdo. Oltre ciò essa presenta la possibilità di altri enti reali, finiti e contingenti. Questa possibilità è intrinseca all'essere manifestante, è necessaria e irrepugnabile. Alla semplice possibilità non si richiede che la privazione di ripugnanza. Dunque essa è ragion sufficiente della pluralità degli enti, in quanto questa si può concepire e ammettere senza contradizione.

180. Non giova il dire che, se gli enti finiti non entrano nell'essenza dell' ente ideale, più enti non sono possibili; essi vi entrano con la loro possibilità, e non con la loro sussistenza. Se vi entrassero come sussistenti, già non sarebbero soltanto possibili, e

l'essenza dell'essere non sarebbe essenza, ma sussistenza. Parimenti l' essenza dell' essere li manifesta come possibili, devono poter sussistere ; altrimenti non sarebbero possibili, nè si potrebbero concepire : poter sussistere ed essere possibile è tutt' uno.

181. Ma se gli enti sono più, e non uno solo,ne segue che i contingenti sono fuori dell'Ente necessario; e così l' Ente necessario non è tutto, ma c'è qualcosa fuori di lui, e però non è completo e assoluto.

Vero, che i contingenti sono fuori dell'Ente necessario ; falso, che quindi l'Ente necessario manchi di qualcosa, e non sia assoluto. Il non entrare il contingente e il finito nel necessario non è un'imperfezione, un difetto ma somma perfezione; altrimenti cesserebbe di essere necessario e infinito , e così non sarebbe più l'Ente assoluto. L'Ente necessario dunque è tutto, ma solo nell'ordine necessario eterno infinito: non è tutto,se si parla simultaneamente di due ordini, il necessario e il contingente; ma il non esser tutto sotto questo riguardo è ontologica conseguenza della somma sua perfezione.

182. Ed ecco trovata con ciò la ragione sufficiente suprema della pluralità degli enti, e sciolto quindi il precipuo problema dell' Ontologia. Se volessimo poi cercare delle ragioni inferiori di essa pluralità, troveremmo nella stessa nostra coscienza un testimonio irrefragabile della distinzione numerica e separazione della nostra individuale esistenza da quella degli altri enti, cioè dell'Ente assoluto, delle anime altrui, del mondo esterno. Troveremmo nella materia diffusa nello spazio e organizzata la ragione prossima della moltiplicità delle anime sensitive, e nella materia limitata da tutti i lati la ragione della pluralità dei corpi e via discorrendo. Cose tutte che si faranno manifeste dall' esame dell' ente reale.

CAPO OTTAVO

Di tre diversi gradi del pensare umano.

183. Trovata la soluzione del problema fondamentale ontologico, affine di scoprire la ragion sufficiente di tutto ciò che l' uomo concepisce come ente, ci bisogna accompagnare il pensiero umano nel cammino che è costretto di battere per giungere a completarne le sue cognizioni, e cercare l'origine di tutte quelle diverse forme e limitazioni, nelle quali esso concepisce l'ente.

184. L'umano pensare ha tre diversi gradi di sviluppo, tre stati differenti, che sono il *pensare imperfetto* e *relativo*, il *pensare dialettico trascendentale*, e il *pensare assoluto*.

185. Il pensare imperfetto e relativo è quello che si limita alla cognizione popolare e percettiva. L'uomo attinge le sue cognizio-

ni da due soli fonti, che sono il *sentimento* e l' *idea*. Tutto ciò dunque che pensa e conosce di positivo e di reale, si limita alla cognizione di sè stesso e dei corpi che modificano il suo sentimento. Egli non va più in là di questa cognizione, se non quanto gli permette il ragionamento più ovvio e comunale, col sussidio di cui egli confronta le proprie percezioni, ne rileva le somiglianze e le differenze, e forma così dei raziocini, che non oltrepassano la sfera della cognizione relativa al suo sentimento. Il più alto grado a cui giunga il pensare imperfetto è quello di cercare la cagione reale e infinita delle esistenze reali finite; e con ciò arriva a persuadersi dell' esistenza di una causa prima reale. Ma egli con ciò non cerca ancora che una causa *efficiente*, la quale gli spieghi la *sussistenza* dell'universo.

186. La mente umana però non si accontenta di questo, ma dimanda una ragione che le spieghi tutti i diversi modi nei quali l'ente le apparisce, e come questi si conciliino col concetto dell'ente stesso. Essa vuol conoscere l' ente in sè, prescindendo da ogni rapporto col sentimento. il qual rapporto benchè esista e sia parte dell'ente, non lascia però ancor vedere l'ente in un modo assoluto, come è costituito in sè medesimo. Ora, la dialettica trascendentale è quella appunto, che va in cerca delle ragioni sufficienti e tende a compiere ciò che manca alla cognizione relativa. E questo il campo della filosofia, la quale è la scienza delle ragioni ultime delle cose.

Però la Dialettica trascendentale nel fare quella ricerca può tenere due vie, l'una diritta e l' altra storta. Giacchè essendo essa l'opera della riflessione, va soggetta all'errore; e l'errore è tanto più facile, quanto più alto è il grado della riflessione, qual è appunto quello della dialettica trascendentale. Il filosofo deve necessariamente inceppare ogni volta che, impaziente di proclamare un sistema, lusingandosi d'aver trovato la verità, invece di fermarsi davanti alle difficoltà incontrate e di portare sull' oggetto che tratta una completa riflessione, si crea dei ragionamenti lambiccati, che mancano dell' appoggio di una schietta osservazione e di un'analisi severa.

187. Il pensare assoluto ha luogo allora soltanto, che la mente ha raggiunto quell' apice della cognizione in cui si ha la ragion sufficiente di tutto ciò che si pensa come ente, esso è l' esito del lavoro della dialettica trascendentale, purchè sia ben guidata e diretta.

CAPO NONO

Dialettica trascendentale.

188. Noi diamo questo appellativo alla dialettica, per distinguerla dalla volgare e comune, propria di tutti gli uomini che fanno uso della riflessione, e che ragionano intorno alla cognizione, sen-

za oltrepassare i confini del pensare imperfetto e relativo; quando invece la dialettica trascendentale è propria soltanto del filosofo.

189. La dialettica trascendentale ha due offici. 1.° Essa trova e separa ciò che nella cognizione percettiva vi è di vero soltanto relativamente al modo di percepire proprio dell'uomo; il che fa confrontando il percepito con l'essenza dell'ente presente all'intùito. Giacchè il percepito è assolutamente vero, quando noi lo prendiamo per quel che è in sè stesso; ed è relativamente vero rispetto a ciò che apparisce a noi. 2.° L'altro officio della dialettica trascendentale consiste nell'estendere la cognizione umana dal finito all' infinito, dal relativo all'assoluto; e questa è opera dell'integrazione, la quale si compie raccogliendo le relazioni essenziali e necessarie tra il finito e l'infinito.

190. Il primo officio dunque è la critica della cognizione umana inferiore alla intuizione naturale. La critica, verbigrazia, della percezione corporea distingue ciò che questa presenta al giudizio della mente di puramente *fenomenale*, da ciò che presenta di *reale* e *sostanziale*, che è la *forza estesa*. Dalla qual critica ne risulta che — l'essenza di un ente reale percepibile all' uomo si riduce all' *azione immediata* e *primitiva* che l'ente reale esercita nel principio senziente umano, riportata all' essere intuito per natura come suo termine. — Che all' incontro — ogni qualvolta l'essere reale si comunica a noi con un' *azione mediàta*, usando di qualche strumento o mescolandosi con qualche concausa, come accade dell'azione de'corpi esterni sui nostri organi corporei, tale azione da noi sentita e riportata all'essere, non ci produce la cognizione dell' essenza della cosa, ma ci dà dell' essere reale una rappresentazione puramente fenomenale, discordante dall'essenza dell'essere medesimo. —

191. Il secondo officio abbiam detto consistere nell' integrazione della cognizione umana. La mente vi perviene con un continuo ripetuto confronto del risultato della percezione con l'essenza dell'essere. A questo lume distingue l' *azion prima* dall' *azione seconda*. L'azione può essere prima in sè stessa, nel qual caso costituisce l' essere, perchè l'azion prima in ogni ente è quella dell'esistenza; e può essere prima relativamente a un altro ente che la riceve, qual sarebbe l' azione del sensibile sul nostro principio senziente. Se questo ente che la riceve è intellettivo, la prima e immediata azione ch' egli riceve da un ente qualsiasi, è ciò che per lui costituisce l'essenza di questo ente che opera su di lui. Questa essenza dicesi *sostanza*, qualora si consideri in relazione con ciò che in essa è mutabile e che dicesi *accidente*.

192. La riflessione dialettica inferiore trae da questi principî due conseguenze. La prima è, che l'uomo per *essenza delle cose da lui percepite* intende l' *azione* che è *prima relativamente a lui*, ma che *non è prima relativamente all' essere stesso*. La se-

conda è, che a questa azione primitiva e immediata degli enti sopra di lui, in quanto è stabile e sempre uguale, egli dà il nome di *sostanza*, la quale è — ciò che si concepisce per modo, che la concezione non ha bisógno di riferirsi ad altra eccezione precedente o anteriore, — ciò insomma che per prima cosa si concepisce pensando un ente reale.

Da questa seconda conseguenza procede, che il *corpo*, quale è conosciuto dall'uomo nella prima e immediata percezione fondamentale, è *vera sostanza*, benchè l'azione sua per la quale si conosce non sia un *atto assolutamente primo* nell' ordine totale dell'essere, ma un *atto primo relativamente all' uomo* percipiente e intelligente.

193. Di che procede un altro corollario. L' azione prima sensibile che comunemente chiamiamo *corpo*, è prima solo relativamente al principio senziente che la riceve, ma non è prima relativamente all' essere in sè stesso, a quell' essere che si chiama corpo; perciò l' azione prima ricevuta passivamente dal principio sensitivo non può costituire per sè sola un ente. Quindi il *sentimento* e la *materia* che ne è il *termine*, da sè soli non sono conoscibili.

Che fa dunque la mente, affine di renderli conoscibili ? Essa è necessitata ad aggiunger loro qualcosa, quasi termine dell' ente ideale che l'è noto per natura, e così da non-enti a farli divenire enti. Il che ottiene con la percezione intellettiva, in cui essa dàlla sensazione ricevuta passa immediatamente ad affermare un ente, cioè il corpo, per esempio, esterno, di cui la sensazione è un'azion prima relativamente al subietto sensitivo. Non è dunque che la mente percepisca e conosca il corpo in sè come sussiste con tutte le condizioni necessarie alla sua sussistenza ; nel suo atto primo essa lo percepisce e conosce mercè di un' aggiunta che fa alla sensazione, l'aggiunta dell'*ente*, con cui solamente rende possibile a sè stessa la cognizioue di qualunque cosa, perchè non può pensare nulla affatto, se non lo pensi come un ente. E questo aggiungimento dell'ente alle sensazioni non è arbitrario nè falso, ma suggerito dalla stessa essenza dell' ente che è la verità. La quale essenza dice che — non può stare niuna azione divisa dall'ente, che è l'atto primo, causa di tutti gli atti e di tutte le azioni seguenti. — Quindi fra l' azione costituente i corpi e l' atto primo universale e iniziale dell'ente rimane una lacuna. Giacchè l'atto costituente il corpo è reale, ma non è primo nell' ordine dell'essere; e l' atto dell' essere che vi si aggiunge non è reale, ma semplicemente iniziale. Fra questi due estremi manca l'atto primo reale che sia causa costituente il corpo, il quale non è primo in sè stesso, ma solo rispetto all'uomo.

194. Ed eccoci sul terreno della dialettica trascendentale. Con l'accennato ragionamento essa trova : 1.° che l' uomo nella percezione intellettiva rende a sè conoscibile la realità (sentimento,

corpo, materia), considerandola come termine dell'ente; 2.° che non definisce però qual sia quest'ente, di cui la realità è termine, bastandogli per la semplice percezione il sapere che è termine dell' ente.

195. Così la dialettica integratrice conchiude rigorosamente che la realità sensibile all'uomo non può stare da sola, ma esige un'altra realità anteriore, che sia atto primo assoluto nell'ordine dell' essere, e non relativamente all' uomo. Essa trova necessario di ammettere un ente reale non percepito per mezzo delle sensazioni, senza il qual' ente reale il corpo esterno non potrebbe sussistere.

196. Essa non ha compiuto il suo lavoro, qualunque sia la cognizione che imprende a esaminare, se non quando ha trovato l'essere supremo e tutti i vincoli che a lui uniscono il mondo. Ma oltre ciò essa congettura e quasi vien divinando l' esistenza di altri enti che non cadono sotto la percezione sensibile, appoggiandosi 1.° al principio della ragion sufficiente, 2.° alla libertà morale dell'Ente supremo.

197. Col primo di questi modi di ragionamento essa trova l'esistenza di un *principio corporeo*, causa prossima dei corpi. Partendo infatti dalla percezione dei corpi e analizzandola, viene a scoprire che la *materia* è un *ente-termine*. L'essenza della materia consiste appunto nell'esser *termine del sentimento animale*; è il fatto stesso che ce ne persuade, mentre il sentimento corporeo ha per termine la materia, e tolto questo termine, il sentimento non è nè pur concepibile. Ma il termine può stare diviso e separato dal suo principio? No, perchè il concetto di termine chiama il correlativo di principio; e se fosse altrimenti, l'ordine della realità sarebbe disforme da quello dell'idealità, ciò che ripugna, mentre l'ente è uno nelle due forme.

Ciò posto, allorchè si percepisce un corpo, la materia di quel corpo diventa termine del principio percipiente. Qui abbiamo principio e termine; ciò va bene. Ma questa è una relazione che non esiste se non all' atto della percezione; laddove la nostra mente pensa il corpo in sè, prescindendo dalla relazione accidentale e passaggiera che ha col sentimento percipiente all' atto della percezione. Tolta dunque siffatta relazione, come mai può esistere in sè quel corpo, quella materia, quell' ente-termine, senza un principio che lo regga e al quale il corpo sia termine costante, inseparabile, essenziale? Si dirà che Dio stesso lo fa sussistere così? Ma Dio non può fare che un ente-termine manchi del suo principio. Si dirà che è una forza sconosciuta, la forza di attrazione, di affinità chimica, o altra simile? Sia pure; ma o questa forza è materiale anch'essa, e siam da capo con la questione; o è un principio, un ente immateriale, e allora è ciò appunto che noi cerchiamo, e che nella semplice percezione non è compreso. Insomma, la mente riconosce un assurdo nel supporre che quella

materia non sia termine che del sentimento a lei straniero, il quale lo percepisce temporariamente e per accidente; e perciò è costretta ad ammettere un *principio corporeo*, cioè un ente immateriale che sia causa prossima del corpo da essa percepito. Così la dialettica trascendentale compie la nozione volgare e imperfetta del corpo, dandogli un suo proprio principio, costante, inseparabile, necessario alla di lui sussistenza.

198. Fin qui però la dialettica non ha compiuto ancora la sua missione, perchè può domandare ancora qual sia la ragion sufficiente della sussistenza, non solo della materia, ma del principio stesso corporeo; può domandare perchè esista, anzichè non esista. Ora, la ragion sufficiente di questa sussistenza giace nella libertà morale dell' Essere supremo.

199. La legge morale della libertà è quel bisogno che sente un essere perfetto di produrre, o sia di realizzare quell' ordine che nell'idealità risplende. Questo bisogno, che non è un'imperfezione ma una perfezione dell'essere, spiega perchè la causa si mova alla sua azione da sè, senza che nessun impulso reale intervenga, e però si mova del tutto liberamente. Un tal movimento spontaneo è conseguente all' idea della somma perfezione, che è appunto la morale; e però questo movimento stesso (s' intenda in senso traslato e relativo alla nostra maniera di pensare) adegua l' ordine ideale e lo copia realizzandolo in sè e nelle opere che produce. Così, se la ragion sufficiente conduce a trovare una causa prima dei contingenti, la moralità o sia la perfezione morale conduce a spiegare, perchè questa causa, quantunque libera, si mova a produrre liberamente gli esseri contingenti, più tosto che a non produrli.

Se si considera la detta causa permanente come *reale*,può operare e non operare; la sua azione quindi apparisce come contingente, e non già come necessaria. Ma se si considera come perfettissima, e perciò anche come *morale*, si rende manifesto perchè si mova, anzichè no, però sempre liberamente, a creare i contingenti. Giacchè la perfezione morale, o morale libertà, rimarrebbe senza il suo pieno effetto, qualora l'Ente assoluto perfettissimo non la esercitasse. Il che vuol dire,che il creare essendo una perfezione morale, Dio che è liberissimo, appunto perchè perfettissimo, si move a creare.

200. Giunta la mente a questo punto, essa ha integrato pienamente la sua cognizione. Noi abbiamo dato l' esempio di ciò che fa la dialettica trascendentale riguardo alla cognizione dei corpi e a quella degli esseri contingenti in genere; le stesse leggi ella segue nell'integrare tutte le altre cognizioni.

CAPO DECIMO

Legge ontologica del sintesismo.

201. La dialettica trascendentale conduce il filosofo al terzo gra-

do del pensiero, che è il pensare assoluto. Noi però prima di parlare di questo, dobbiam trattenerci intorno al pensare relativo. E siccome dipende dalla cognizione limitata dell'ente, così non possiamo con fondamento parlare di lui, senza prima aver conosciuta quella legge ontologica che si fonda nell'ordine naturale dell'essere, e che legando gli esseri fra loro, giustamente si chiama *legge ontologica del sintesismo.*

202. La legge del sintesismo dell'essere è, che—nessuna *parte* dell'ente può sussistere divisa e separata dal *tutto* dell'ente stesso, contro il suo ordine intrinseco.—Il contrario ripugna all'essenza dell'essere, perchè l'essere è così fatto, che ha un ordine intrinseco e necessario.pel quale non può esistere diversamente, capovolgendo o dimezzando e dirompendo l'ordine stesso. L'ente infatti ha un cotal organismo ontologico, per cui la mente, divellendo un organo dall'intiero organismo, ne ottiene un tal ente, il quale, se si prende come ente completo nella sua specie, nasconde in sè un assurdo; del qual'assurdo quando la mente si accorge, conchiude che quell'organo divelto dal resto non può stare, è nulla, e nè pure vi si può pensare quando vi si abbia visto dentro la contradizione, ma solo si può pensare fino a tanto che questa vi giace nascosta, in istato virtuale.

203. In virtù di questa legge del sintesismo l'idea non può separarsi dalla realità e dalla moralità, nè una di queste due forme dalle altre; in virtù di essa un ente-principio non può esistere separato dall'ente-termine suo proprio, nè questo da quello; il relativo non può stare senza l'assoluto, nè la materia senza la forma, e così via; quantunque tali parti dell'ente si concepiscano come distinte, e realmente lo siano; e quantunque la mente umana non sempre percepisca l'ente con tutte le sue parti, e non conosca da principio questa legge del sintesismo.

CAPO UNDECIMO

Onde nasca il pensare relativo.

204. Il *pensare relativo* nasce dalla soluzione che fa la mente del sintesismo dell'essere. La mente pensa l'organo divelto dal tutto; il che essa fa solamente, perchè non si accorge della ripugnanza che è in questo pensiero; giacchè ove se ne accorgesse, cercherebbe subito di accordare il suo pensiero,la cognizione imperfetta con l'essenza dell'essere,affine di supplire ciò che le manca. A ciò tende appunto la dialettica trascendentale.

205. Non si deve però confondere il pensar relativo col pensare erroneo. Allorchè la mente non ravvisa la contradizione che è nello smembramento dell'organismo ontologico, essa non nega la verità, non afferma ancora che l'essere da lei pensato può stare da solo. Si osservi il fatto. L'intelletto non *percepisce*, e perciò non conosce di cognizione *positiva*, se non ciò che gli è presen-

tato dal sentimento. Ora,il sentimento presenta all'intelletto le cose in un modo limitato, perchè è limitato esso stesso; è per questo che anche la cognizione delle cose riesce limitata, cioè *relativa* al sentimento nostro proprio, ed è da ciò che nasce il *pensare relativo* non falso ed erroneo, ma vero, se ben relativo.

206. Il contrario sarebbe, qualora la mente affermasse esplicitamente che l'ente incompleto è completo, come sarebbe che il finito può stare senza l'infinito, l'astratto senza il concreto, l'ideale senza il suo termine, e simili.

207. Il primo è un pensare relativo *legittimo* e *vero*;dove il secondo è *erroneo* e *falso*. Il primo è proprio del pensar comune e spontaneo; il secondo ha luogo non rare volte nelle speculazioni dei filosofi. La riflessione filosofica si avvede della contradizione ch'esiste nello smembramento dell'essere. E fin qui essa non sbaglia. Ma se il filosofo si crede con ciò di esser giunto a smentire il senso comune e a negare la verità della cognizione naturale e popolare a cagione dell'apparente ripugnanza che vi si contiene; e se da ciò esso deduce per conseguenza lo scetticismo, come facevano i Pirronisti, o vero qualunque altro sistema erroneo, quali sono il sensismo, l'ateismo, il materialismo, l'idealismo, il criticismo, il panteismo e altri simili; allora l'errore è un parto della riflessione, è tutto del filosofo; allora non è una contradizione implicita e inavvertita, è più tosto una contradizione non confessata ma pur troppo ammessa, una contradizione esplicita che ha la pretesa della verità.Il filosofo in questi casi si è sforzato di pervenire al pensare assoluto, ma, non avendo tenuta la vera strada, si riduce a negar la verità anche del pensare relativo.

CAPO DUODECIMO

Del pensare erroneo

208. Il pensare e relativo *legittimo* e *vero* trova la sua ragion sufficiente nella *limitazione naturale* del subietto intelligente umano;questa limitazione consiste nel percepire i reali per mezzo del sentimento e riferendoli all'essere iniziale, obietto dell' intuito. Il pensare relativo *falso* ed *erroneo* nasce dai traviamenti della riflessione, e perciò da una *limitazione contro natura* del subietto intelligente.

209. Noi abbiamo analizzata altrove (Log. 205 e segg.) la natura e l'origine dell'errore. Qui faremo brevemente un riepilogo delle cose dette, con le seguenti osservazioni. 1.° L'errore appartiene a quella forma di cognizioni che abbiamo appellata di *predicazione,* e non già a quella d'*intuizione*. L'intuizione ha per obietti le mere idee, senza niente affermare o negare. Ma nelle idee non può cadere l'errore mentre le idee sono la stessa verità,

lume della mente. L'errore all'incontro consiste in quell'atto, con cui o si congiungono idee che non hanno fra loro convenienza, o si disgiungono quelle che l'hanno. E ciò si fa affermando o negando. L'errore dunque nasce dall'atto di predicazione, e non da quello d'intuizione. 2.° L'errore non è cognizione. Affermando quel che non è, o negando quel che è, la mente non acquista alcun vero, ma più tosto ne perde. 3.° L'errore per conseguenza non è cosa esistente in sè, manca d'ogni obietto. Esso è una disposizione subiettiva che dicesi fede, credenza, persuasione, finzione della mente; quest'ultima espressione è specialmente propria a definirlo, perchè le altre stanno anche con la verità. 4.° Anzi questa disposizione mette il subietto in contradizione con l'obietto, mentre ne giudica in modo opposto o diverso da quel che è. 5.° L'errore suppone l'attività del subietto intelligente che move a ritroso dell'obietto. Quest'attività è la ragion sufficiente che spiega l'errore. Essa è l'attività di piegarsi alla persuasione, adoperando la facoltà riflettente e ragionante; attività che riceve impulsò da tutte quelle cause occasionali interne o anche esterne al subietto che nella Psicologia e nella Logica abbiamo esaminato, quali sono gl'istinti, animale e spirituale, e le cause che influiscono sopra di questi. La vera causa però, l'unica prossima causa efficiente sta nell'attività della riflessione volontaria, che ha forza di piegarsi alla persuasione erronea, secondando gl'istinti guasti ed esorbitanti, contro la verità e la ragione.

CAPO DECIMOTERZO

Del pensare per via di obietti fittizi.

210. Non si deve confondere l'errore con certe creazioni della mente, le quali non sono affermate come reali e sussistenti, ma come segni o elementi di altre cose. È questa un'altra specie di pensare relativo, con cui si creano degli enti di ragione, si personificano gli enti razionali, si dà senso ad oggetti materiali, si compongono enti fantastici, ponendo insieme diversi elementi che appartengono a cose di specie differenti.

211. In tutte queste finzioni la mente non erra, perchè sa che sono finzioni, e come tali le crea e le adopera, senza affermarne la sussistenza reale, ma solo affermandone l'esistenza immaginaria.

212. La ragion sufficiente di questa maniera di pensare giace nella stessa natura dell'ente intellettuale, il quale ha la facoltà essenziale di pensar l'essere sussistente, e mediante la fantasia può raffigurarsi quegli enti che vuole, ancorchè non sussistenti in natura, perchè nulla contengono di contraddittorio.

CAPO DECIMOQUARTO

Del pensare astratto.

213. Gli astratti propriamente detti, che si pensano come se fossero enti in sè, a cagion d' esempio, le idee di virtù, di bontà, di bianchezza e simili. sono anch'essi una specie di enti fittizi, in quanto che i loro obietti non sono enti sussistenti, ma qualità inerenti a dei subietti, e che non si possono pensare da soli senza riferirli almeno mentalmente a qualcosa di reale.

214. La ragion ultima di questa specie di pensare relativo consiste nella natura dell' obietto essenziale del nostro intuito, che è l' essere comunissimo e indeterminato. Per esso noi aggiungiamo l' ente a ogni percezione sensitiva, e per esso noi possiamo pensare come enti anche le diverse determinazioni dell' ente, i modi limitati, gli attributi, in breve ogni aspetto parziale dell' ente. Basta che noi abbiamo un qualche strumento che aiuti la nostra riflessione, qual è il linguaggio, la scrittura, ogni segno vicario di tutto ciò che pensiamo.

215. Sotto un altro aspetto poi il *concreto* è sempre ragione sufficiente dell' *astratto*. L' essere ideale indeterminato e il linguaggio sono da considerarsi come ragion sufficiente dell' *astrazione*, anzichè dell' *astratto*; dell'atto mentale anzichè del suo obietto. L' astratto infatti non è che l' obietto veduto da un lato solo; ma questo lato, riferendosi necessariamente al tutto che è il concreto, ne deriva essere impossibile pensare un astratto senza alcun riferimento, almeno implicito, al suo concreto. Perciò tutte le volte che si pensa un astratto, esso vien riferito tacitamente dal nostro pensiero a qualche reale di cui si ha ancora la percezione o la reminiscenza, o a qualche idea piena e specifica di un reale, di cui non è rimasta in mente che la specie, essendosi perduta la memoria della sussistenza.

216. Soltanto è da avvertire che il riferimento dell' astratto al concreto nella prima formazione dell'astratto stesso non può a meno ch' essere esplicito e attuale, perchè se non è presente al pensiero alcun concreto, non si può nè meno concepire l' astrazione. Ma formata una volta l' idea astratta e congiunta con un segno vicario, la mente la conserva come tale, senza più riferirla al concreto, fuorchè di un riferimento virtuale ed implicito, per la ragione che, se questo riferimento non si operasse in qualche maniera, allora la mente sarebbe necessitata a riguardare l' astratto come un ente per sè e perciò sarebbe trascinata necessariamente in errore.

217. Se l'astratto si pensa come tale, e non come un ente compiuto, allora c' è il pensare relativo legittimo e vero. Chè le astrazioni non si fanno se non per avere dei predicati da congiungere con dei subietti ideali o reali, si fanno per analizzare e conoscere distintamente tutte le determinazioni degli enti conosciuti.

CAPO DECIMOQUINTO

Origine delle relazioni.

218. Le *relazioni* sono ciò che lega più enti o modi dell'ente fra loro, e in forza di che un ente, un suo modo non può esistere o concepirsi senza dell'altro.

219. Non bisogna però credere, che le relazioni (meno quelle delle divine Persone, le quali sono appunto *relazioni sussistenti*) siano qualcosa di reale, sussistente fuori dell'ente stesso, come una terza cosa esistente fra un ente e l'altro, o fra un modo e l'altro dell'ente. L'ente è quel che è, quel che dev'essere; allorchè però una mente prende ad osservare l'ordine esistente nell'essere, il suo intimo organismo, o a confrontare un ente con l'altro per rilevarne le differenze e le analogie, scopre quel nesso che congiunge un organo dell'essere con l'altro, l'officio che uno ha verso l'altro, o quei punti in cui l'uno discorda dall'altro o con lui si accorda.

220. Dunque le relazioni non sarebbero, se non ci fosse qualche essere intellettuale che le pensasse; giacchè le relazioni suppongono una mente unica, la quale abbia presenti i termini di esse e li confronti. Parimenti i concetti delle varie relazioni degli enti esistono unicamente nell'ordine dell'astrazione, e appartengono al pensar relativo, non che alla dialettica trascendentale che, scoprendo le relazioni, ascende al pensare assoluto, con cui l'ente si contempla nel suo tutto, sinteticamente.

221. I termini si confrontano nell'essere ideale, che, per essere identico e semplicissimo, rende possibile al pensiero il confronto degli obietti e la scoperta delle relazioni.

222. Non si creda però che le relazioni siano obietti fittizî e creazioni del pensiero. Come concetti di relazioni non esistono che nel pensiero, giacchè non ci sono enti reali che si chiamino e siano relazioni. Se però si considera che ai concetti delle relazioni deve corrispondere negli enti qualcosa di reale, allora si vede che le relazioni non sono che una specie di astratti, i quali nascono dal confronto istituito fra più obietti o parti di un sol obietto.

223. Le relazioni, come concetti, esistono tutte ab eterno nell'idea; l'uomo poi le viene discoprendo col confronto ripetuto fra l'idea e gli obietti conosciuti. Così, a cagion d'esempio, la mente discopre la relazione che passa tra l'ente e le forme dell'ente, tra principio e termine, tra causa ed effetto.

CAPO DECIMOSESTO

Classificazioni delle relazioni.

224. Le relazioni si distinguono come segue:

1.° Le relazioni altre sono *eterne* e *necessarie*; altre sono *crea-*

te e *contingenti*, o meglio *conseguenti alla creazione*. Quelle che passano tra le forme dell'essere sono eterne e per sè esistenti;giacchè nessuna delle tre forme sarebbe, se le altre due non fossero, essendo tutte intrinseche e necessarie all'ordine dell'essere. Così la relazione fra l'ideale e il reale giace in un nesso ontologico, il qual produce l'essere intellettuale; perchè è relazion d' *intelligibilità* da una parte, e d' *intelligenza* dall'altra: idea e mente sono due termini correlativi, che non possono andar disgiunti giammai. L'atto poi, pel quale l'essere intellettuale vive nell' ideale realizzato, è l'*essere morale*. Ma di queste relazioni terremo più ampio discorso nell'ultimo libro.

25. Le relazioni create e contingenti sono tutte quelle che appartengono agli enti finiti e stringono insieme il mondo universo, opera della creazione; relazioni che non esisterebbero, se l'uomo e il mondo non esistessero, ma esisterebbe soltanto la loro idea o possibilità.

226. L'essere contingente ha anch'esso in sè le *relazioni categoriche*, cioè delle tre forme dell'essere, ma in quel modo che la sua limitazione naturale e necessaria comporta. Esso ha una relazione con l'Assoluto,che è quella di *creazione*. E questa relazione e triplice, perchè l'Assoluto è in tre modi; quindi ha una relazione verso l'*idea* che è suo tipo, o anche suo *obietto*; ne ha una verso la *realità assoluta*, che è quella di *effetto* verso la sua *causa*, perchè la creazione è un atto della divina potenza; ha una relazione verso, l' *amabilità infinita*, perche ogni ente, in quanto è, in tanto è buono: dunque ha relazione ideologica, di causa o creazione, e deontologica o di bontà.

227. La più intima delle tre relazioni che l'uomo ha verso l'assoluto, almeno nell'ordine naturale, è quella che risulta dall'intuizione dell'essere, appartenenza di Dio. Una tale relazione è anch' essa conseguenza della creazione; se questa non fosse, non sarebbe nè pure l'essere ideale-indeterminato, giacchè l'idea in Dio, e quindi in sè, non è nè indeterminata nè separata dal proprio reale e morale. In questo senso si può dire che il lume della mente umana è *lume creato*.

228. 2.° Le relazioni si distinguono inoltre in *essenziali* e *accidentali*. Le essenziali sono quelle che entrano nella stessa essenza degli enti, per esempio il *continuo* che entra nella essenza dei corpi. Le accidentali o fortuite son quelle che riguardano i soli modi accidentali, come un dato colore che è relazione col sensorio ottico, ma che, potendo variare o non essere percepito, non entra necessariamente nella nozione di corpo.

229. 3.° Altre sono *intrinseche*, altre *estrinseche*, altre *dialettiche*. Le intrinseche sono identiche con le relazioni essenziali; si chiamano intrinsiche solo per ciò, che sussistono nell'ordine dell'ente, e non sono costituite da un confronto fra un ente e l'altro, nè aggiunte dalla mente. Le estrinseche invece nascono dal con-

fronto tra più enti o essenze, o da ciò che la mente aggiunge all'essenza di un ente. E di questa specie sono le relazioni dialettiche, le quali non sono negli enti nè pure come accidenti, ma le produce la mente confrontando ciò che è uno con ciò che è più; sono perciò relazioni estrinseche, perchè non pongono nulla nell'ente nè di sostanziale nè di accidentale, ma stanno fra un ente e l'altro nella mente che entrambi li riunisce e confronta, come, per esempio, la lontananza fra un corpo e un altro, le varie grandezze, le relazioni numeriche, e tutte quelle che entrano nelle associazioni arbitrarie.

4.° Si dànno relazioni *positive* e *negative*, secondo che le cose confrontate ci dànno dei concetti di somiglianza e uguaglianza o viceversa. Se i due termini sono della stessa natura, la relazione è uguale, considerata da una parte e dall'altra; tale sarebbe la relazione di uomo a uomo. Se sono di diversa natura, la relazione del primo col secondo è di diversa natura dalla relazione che il secondo ha col primo; tale quella ch'esiste tra uomo e pianta. Lo stesso è delle relazioni fra gli accidenti, come sarebbe quella di un gigante in paragone di un pigmeo. Queste relazioni abbinate sogliono appellarsi *abitudini*, perchè in esse si manifesta in quale proporzione un termine stia verso l'altro.

230. Dalle classi accennate fin qui si possono ricavare tutte le altre più particolari classi di relazioni. La relazione, per esempio, di causa e di effetto è una specie delle relazioni essenziali, perchè non può concepirsi nè sussistere una causa che non produca qualche cosa, nè una cosa prodotta che non abbia una causa. Se una causa operando ne suscita per accidente un'altra a produrre anch'essa il suo effetto, tra quella prima e quest'ultimo esiste una relazione accidentale.

231. Tutti gli enti sono in relazione gli uni con gli altri, collegandosi tutti al centro comune che è l'Assoluto. Il nesso poi che stringe insieme gli enti è di due maniere, cioè *fisico* e *teleologico* o *finale*. Il nesso fisico fa sì che tutti i reali finiti contingenti si reggano a vicenda, si conservino e perfezionino, e tutti poi dipendano dall'Assoluto e a lui convergano. Così la materia si connette col sentimento, il sentimento con l'ente animale-razionale, cioè con l'uomo, e l'uomo con Dio. Il nesso teleologico poi fa sì, che alcuni servano di mezzo ad altri, e questi abbiano ragione di fine. La materia serve di mezzo al sentimento, i corpi inorganici agli organici, gli uni e gli altri agli animali, tutti all'uomo; e il solo Assoluto ha ragione di fine, e per lui l'hanno tutte le intelligenze che tendono per natura all'assoluto, e che se lo propongono come fine.

232. Tutte però le relazioni che possono immaginarsi, si riducono sempre a questi quattro generi supremi, che sono: 1.° relazioni categoriche esistenti nell'essere assoluto e infinito; 2.° relazioni categoriche partecipate nell'essere finito; 3.° relazioni dell'essere reale finito con sè stesso; 4.° relazioni mentali o sia raziona-

li, prodotte dai modi limitati di pensare proprî dell' essere intelligente finito; e quindi relazioni di relazioni.

CAPO DECIMOSETTIMO

Donde nasce il bisogno della dialettica trascendentale.

233. La dialettica trascendentale, secondo si è detto, tenta di completare la cognizione togliendo quelle contradizioni che il pensiero riflesso in essa discopre. Non è però la contradizione per sè quella che dà occasione alla dialettica trascendentale; bensì quella a cui perviene il pensar comune e imperfetto. Chè nell' essere non può annidare contradizione di sorta, ma essa può trovarsi nell' umano pensiero, senza che l'uomo se ne avveda. E non può avvedersene, finchè la sua mente è ristretta al sapere relativo. In tale stato l'uomo, non sentendo il bisogno di una cognizione più estesa e completa, non sospetta nè meno che si possa cercare più in là di quello che egli conosce. Il filosofo invece, prendendo a investigare la cognizione volgare, la trova mancante da ogni parte. e sente il bisogno di conciliare quelle antinomie che si affacciano alla sua mente.

234. La prima antinomia è questa, che —l'essere è uno e trino al medesimo tempo;—uno cioè nell'essenza, e trino nelle forme. E la seconda è quest'altra, che—l'essere è tutto, e nondimeno c'è qualcosa fuori dell'essere.—

235. Noi abbiamo trovato come conciliare la prima, dimostrando che le forme non dividono l'essere, non sono fuori dell'essere, non sono enti, ma sono l'ente stesso, il suo intrinseco organismo; dimodochè non si può negare veruna di quelle forme senza negare tutto l'essere. Non abbiamo fatto come coloro, che, non vedendo come conciliare insieme l'ideale col reale, riducono l' idea a una mera modificazione dello spirito, e così dell'ideale fanno un modo del reale; o come coloro che confondono le due forme, dicendo che l'idea è reale e il reale è idea, perchè o falsano i vocaboli o confondono i concetti di queste due forme. Abbiamo veduto che l'essere è uno, perchè le forme non lo dividono, a motivo della legge del sintesismo; e pure è trino ne'suoi modi, perchè l'unità sua non distrugge le differenze modali. Abbiamo sciolto anche l'altra difficoltà, dimostrando che niente può chiamarsi col nome di ente, se non quanto si vede nell'essenza dell' ente, perchè questa contiene in sè la possibilità della pluralità degli enti, tutte le possibili determinazioni, l' essenza di tutti i contingenti reali o possibili. Cosicchè quella possibilità spiega in che modo possano esistere degli enti fuori dell'assoluto, il quale è tutto, ma nell'ordine assoluto, non già nell'ordine relativo, ciò che importerebbe in lui un'imperfezione. Con la stessa norma, con cui abbiamo conciliato quelle due antinomie, la dialettica trascendentale è desti-

nata a conciliare anche tutte le altre che si presentano alla mente, alfine di giungere al pensare assoluto.

CAPO DECIMOTTAVO

Del pensare assoluto.

236. Il pensar comune è quello che si arresta ai primi giudizî offerti alla spontaneità della mente dai varî sentimenti e principalmente dalle sensazioni esterne. In questi giudizî si edifica, mediante la riflessione, una logica, una metafisica, un sistema intiero di scienza che però non giunge alle ultime ragioni, alle ragioni veramente sufficienti. Sopraviene a suo tempo il pensar dialettico trascendentale, che convince di contradizione il pensar comune, tenta il mezzo di abolirla, sgombrando la via al pensare assoluto.

237. Si deve osservare, che il pensare ha sempre qualcosa di assoluto in sè stesso: se fosse diversamente, il pensiero resterebbe come sospeso nel dubio e nell'incertezza; quanto invece, qualunque sia l'obietto del pensiero, qualora la mente vi aderisca senza più, quell'obietto è veduto e concepito nell'essenza dell'ente, e però ha qualcosa di assoluto. Contuttociò la denominazione di *pensare assoluto*, contraposta a quella di *pensare relativo*, ha un senso più speciale e ristretto.

238. L'essere assoluto è l'essenza dell'essere; tutto ciò che si contiene in quell'essenza e che rimane tale, è assoluto. All'incontro il relativo è tutto ciò che non è l'essenza dell'essere, che non rimane più tale essenza, a cui non compete più tale denominazione. Essa tiene un modo relativo; non falso, ma vero relativamente a quel subietto, verso il quale ha relazione. E il modo relativo dell'essere risulta dal sentimento e dal pensiero. L'assoluto invece non involge duplicità, ma è semplicissimo. Ciò posto, il pensare assoluto esiste, quando l'oggetto del pensiero è l'essenza dell'essere, e tutto ciò che è in essa si pensa senza dividerlo da essa, ma considerandolo come essenza dell'essere. Invece il pensare relativo esiste, quando il suo obietto è termine, è un'entità relativa, come sarebbe un sentimento limitato considerato in sè stesso, e però non nell'essenza dell'essere, non come essenza dell'essere egli stesso. In breve; il pensare assoluto si ha quando con una riflessione più elevata si rimove dal pensare relativo ciò che c'è in esso di relativo.

239. Non si può giungere a questa meta se non con la ricerca della ragion sufficiente di tutto ciò che si conosce, usando dell'integrazione per completare la cognizione spontanea e imperfetta e giungendo così a contemplare tutte le cose che si conoscono, nell'essenza dell'essere, fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo, a ravvisarle come sono o devono essere in sè, con tutte le condizioni dell'ente. Questa è la cima più alta, a cui possa sollevarsi la mente umana.

CAPO DECIMONONO

Delle tre forme categoriche del pensare assoluto.

240. L'essenza dell'essere ha tre forme; e così anche il pensare assoluto dell'uomo può avere tre atti distinti.

241. I. Il primo atto del pensare assoluto è l'*intuizione naturale dell'essere*. Benchè l'obietto dell'intuito naturale sia indeterminato, pure esso presenta l'essenza dell'essere, tutto l'essere, quantunque indistintamente. Questo obietto è assoluto, e la limitazione è tutta dalla parte nostra; quanto a lui, esso ci fa conoscere l'essere in tutte le forme che gli appartengono, quantunque ce le faccia conoscere solo come tipo, esemplare. Se non ci facesse conoscere tutto l'essere, non sarebbe più tipo, mancherebbe del suo essenziale costitutivo, e non conterrebbe in sè l'essenza dell'essere, sarebbe il nulla.

242. II. Il secondo atto del pensare assoluto è quello della *scienza*; la scienza ci manifesta l'esistenza del reale assoluto, il quale spiega l'esistenza di tutte le cose.

243. Nell'uomo questa seconda specie di pensare assoluto ha diversi gradi: c'è un pensare assoluto *filosofico*, e uno *spontaneo*. Il primo è quello di cui ora ci occupiamo e che abbiamo descritto nel capo precedente; il secondo si limita alla credenza propria di tutti gli uomini all'esistenza di Dio.

244. Dobbiamo però aggiungere, che si può avere un *pensare assoluto* anche delle *cose contingenti*; ma ciò accade soltanto quando si concepiscono nell'essenza dell'ente, e quindi legate all'assoluto, come sue dipendenze, o quando si percepissero come sono in Dio, cioè nell'atto creatore.

245. La cognizione del reale assoluto si può avere in due maniere, negativamente e positivamente; e così anche il pensare assoluto altro è negativo, altro positivo. Il pensare assoluto negativo si limita alla cognizione di Dio e dell'atto creatore, che si ha naturalmente. Il pensare assoluto positivo è quello dell'ordine soprannaturale. Quando l'Essere per essenza si comunicasse all'uomo nella sua forma reale, essendo egli semplicissimo e immutabile, non potrebbe comunicarsi che come essere essenziale; e quindi il principio che lo percepirebbe dovrebbe esser tale che potesse percepire l'entità stessa dell'essere essenziale, che è l'obietto dell'intuito, atto primo dell'intelletto. L'intelletto in tal caso, come senso intellettivo, sentirebbe l'entità reale, e l'intelletto come intelletto, sentirebbe la stessa entità ideale. In tal modo un ente solo ideale-reale sarebbe percepito da una sola potenza, unendo in sè due operazioni distinte, del sentimento e dell'intuizione.

246. Questa percezione pienamente positiva dell'Assoluto è propria più tosto dei comprensori che dell'uomo in questa vita. Ma dell'ordine soprannaturale partecipa anche l'uomo viatore, il quale

acquista di Dio una qualche cognizione positiva, sempre però velata e analoga al percepir naturale, che si fa in due modi, cioè per via di *carattere* e per via di *grazia*. Il primo si riferisce all'intelletto, il secondo alla volontà; nel primo si comunica come ideale, nel secondo come reale, senza che però la comunicazione distinta avvenga divisamente.

247. III. Il pensare assoluto che ha per termine l'*essere morale*, è quello che occultamente domina tutta la vita dell'uomo, quando egli si rende *pratico*; è come un *sentimento morale*, e non già la semplice idea astratta di moralità, che è pensar relativo.

LIBRO QUARTO

IL REALE

CAPO PRIMO

In che consista il reale.

248. L'organismo dell' essere non si può indovinare a priori o dedurre da alcun principio; esso vuol essere osservato com'è, senza nulla aggiungergli nè levargli. Ciò posto, noi con la semplice osservazione arriviamo a distinguere le due forme dell' essere, l'ideale e la reale. Enti reali noi stessi e partecipanti dell'idea per l'intuito, sappiamo cosa sia l'essere reale e lo separiamo dall'idea. Questa è l'essere manifestante, obietto essenziale; e il reale è l'essere non solo manifestato, ma obietto unicamente per la sua congiunzione con l'idea.

249. Non è possibile confonder sè stesso con l' idea; basta che se ne osservi la natura e l' essenza. Tolta dunque l' idea dalla nostra natura, cosa rimane di nostro, e di tale che possa chiamarsi reale e sussistente? Rimane il nostro *sentimento sostanziale*, che si divide in due speciali maniere, cioè il *sentimento animale* o *corporeo*, e il *sentimento spirituale* che da principio non è che un *sentimento intellettivo*. Dunque la nostra realità consiste nel sentimento; a noi si manifesta come tale; e tolto questo, sarebbe tolta la nostra sussistenza. Che se poi generalizziamo il concetto acquistato con l'osservazione sopra noi medesimi, concependo il sentimento in generale, veniamo a concludere che il reale è sempre sentimento.

250. Se non che il sentimento corporeo è così costituito che non può sussistere diviso dal corpo, che è il suo termine naturale; giacchè tal sentimento ha in sè essenzialmente il modo dell'estensione. Il corpo e la materia nè pur essa potrebbe concepirsi, se non come termine del sentimento corporeo; e questo corpo, questa materia è una forza che determina e che modifica il sentimento animale; non è già un suo *obietto*, perciò non è cosa *ideale*, ma è un suo *termine reale*. Dunque il reale consiste nel sentimento e in ciò che è termine del sentimento. Il sentimento, come si vede, entra sempre nel reale, cioè tanto nel reale, puro sentimento, quanto nel reale che risulta da sentimento e termine materiale.

251. Riguardo invece al sentimento spirituale, se bene anch'esso abbisogni di un qualche termine per poter esistere; tuttavia quel termine è obiettivo, e nel primo intuito non è che mera idea. Infatti l'intelligenza umana consiste in un sentimento sostanziale, a cui si aggiunge l'idea dell'essere, la quale lo illumina e lo rende capace d'intendere, di pensare. Non si può separare l'idea dall'intelletto, senza distruggerlo, perchè sarebbe un *principio intellettivo* privo del *termine intelligibile*, il che ontologicamente, come anche logicamente ripugna. Per noi basti l'osservare che in questa sussistenza del sentimento spirituale, ciò che c'è di reale è il solo sentimento, perchè il termine è vero obietto, puro obietto, mera idealità.

252. È poi facile il marcare la linea differenziale che separa la idea dalla realità. Giacchè l'idea, quale a noi si comunica, è solo *tipo* del reale, è *possibilità* logica e metafisica; il reale invece è l'attuazione del tipo, l'esemplato. L'idea è obietto; il reale è subietto o un suo termine. L'idea è universale, comunissima, in qualità di essere manifestante; il reale è individuo.

253. Si può dimandare, se il riporre la realità nel sentimento, non pregiudichi poi al vero concetto dell'ente semplicissimo e infinito, dell'ente assoluto. Alcuni infatti potrebbero fare le maraviglie che si attribuisca a Dio un sentimento. Ma costoro cesseranno dal maravigliarsi, qualora avvisino alla natura semplicissima, come di ogni sentimento, così specialmente del sentimento spirituale. Giacchè almeno il sentimento corporeo ha il modo dell'estensione, quantunque sia inesteso; ma il sentimento intellettivo non ha nessun legame diretto e immediato con la materia e con lo spazio, e niente ripugna il pensare un sentimento infinito e immenso, quale si attribuisce a Dio. E poi qual ente sarebbe quello che non avesse alcun sentimento proprio? Dio è intelligente, è attività infinita; ma come si potrebber concepire questi suoi attributi, quando non sentisse sè medesimo? E in cosa consisterebbe la somiglianza dell'uomo con Dio, qualora egli avesse sentimento, e Dio non ne avesse?

CAPO SECONDO

Distinzione tra l'essere assoluto e l'essere relativo.

254. L'essere intelligente è così fatto, che può aver coscienza di sè, e riflettendo su la propria natura distingue il reale dall'ideale, che è in lui, ma che non si confonde con la sua sostanza. Spingendo più oltre la riflessione, trova che l'ideale non può stare senza il reale: e in quella maniera che l'idea informa la mente e congiunge a sè la realità, il sentimento umano; così ci dev'essere un reale che sia il subietto proprio dell'ideale, eterno immutabile necessario infinito come lui. Questo è l'*Essere assoluto*,

che non ha relazioni con cose da lui diverse, e contiene tutta l'essenza dell'essere.

255. La mente poi riguarda tutto ciò che sussiste fuori dell' assoluto, come *relativo*; il mondo non è che un complesso di enti relativi.

256. Fra l' *Essere assoluto* e l' *essere relativo* si dà non solo differenza, ma opposizione di natura. Il relativo non può essere in nessun modo parte dell' assoluto, benchè da lui provenga, come da causa; altrimenti cesserebbe perfino il concetto di essere relativo; giacchè se questo fosse parte dell'. assoluto, allora non avrebbe con lui il rapporto di effetto verso la sua causa, ma il rapporto di una parte verso il suo tutto; nè si potrebbe considerar come parte se non in senso astratto.

Tanto sono distinti fra loro il relativo e l'assoluto, che si escludono a vicenda. Cosicchè, se da una parte si può sostenere non esserci niente di così vicino e legato, quanto l' assoluto e il relativo; dall' altra si può sostenere non esserci niente di così lontano e alieno, quanto l'uno dall'altro. La prima proposizione riguarda l' origine, la seconda riguarda la natura del relativo e dell' assoluto. L'origine del relativo presuppone necessariamente l' assoluto, e con esso si lega per modo che, se quello non fosse, nè men questo sarebbe. L' assoluto non può avere alcuna origine, perchè è primo, e appunto perchè assoluto, è necessario; il relativo all' incontro si concepisce come distinto dalla sua essenza, non compreso in essa, e perciò come contingente, ond' è che inchiude il concetto di cosa effettuata, condotta alla sussistenza da qualche potenza necessaria.

Ma se poi si guarda alla natura dell' uno e dell' altro, vi si scopre *differenza ontologica*. L' assoluto, a rigor di termini, non è *sostanza*, ma *puro essere*; chè la sostanza inchiude un rapporto con gli *accidenti*, che sono *modi finiti* e *mutabili*; e ciò è proprio soltanto dell' essere relativo; l' assoluto non ha nè può avere accidenti, ma è un atto puro, è puro essere. Inoltre, l' essere si dice relativo in quanto questa parola esprime ciò che ha rapporto a un principio subiettivo; questo principio e ciò che a lui si riferisce è l' essere relativo. Ora, un ente non può essere assoluto se non per l'obiettività e infinità, il che è opposto al subietto finito e a ciò che a lui si riferisce come a parte o modificazione di lui.

257. Non giova il dire, che l'assoluto deve avere in sè tutto l'essere; giacchè l' essere assoluto è uno e comprende ogni entità assoluta; se comprendesse l' entità relativa, sarebbe difettoso, come già si è detto, e cesserebbe di essere assoluto, mentre cadrebbero in lui le cose più opposte, l' infinito e il finito, il necessario e il contingente, l' attivo e il passivo, la causa e l' effetto, l' immutabile e il mutabile. Il che basta a convincere, che il panteismo è il più assurdo di tutti i sistemi, per quanto si vesta di eleganti e splendide frasi.

258. Ora si domanda, se il relativo e l'assoluto abbiano comune fra loro l'essere. Ma si deve osservare, che il sentimento finito, per sè cieco e inintelligibile, non è l'essere. non è l' essenza dell'essere; altrimenti sarebbe assoluto. La mente nondimeno gli attribuisce l'essere rapportandolo all'essenza dell' essere, concependolo come ente, senza tuttavia immedesimare con lui quell'essenza. Il relativo ha dunque comune con l'assoluto la sola *esistenza*, perchè con la sola idea comunissima si pensa e l' uno e l' altro; ma differisce poi sostanzialmente dall' essere, perchè non è l'essere stesso, ma lo ha per via di partecipazione, in qualità di essere effettuato, prodotto. Se il relativo si potesse dividere affatto dall'essenza dell' essere, si renderebbe impossibile e assurdo. Così il reale finito, rispetto al reale infinito, è termine di lui; e in quanto è termine di lui, a lui congiunto, in tanto cessa d' essere relativo, perchè allora non si contempla in sè, ma nell' assoluto, nella sua causa efficiente; a questo termine però risponde il relativo, tostochè il reale finito non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione seco è ciò che lo rende relativo.

259. Quindi è che all' essere relativo si applicano tutte le condizioni dell'assoluto, eccetto quella del perfetto organismo ontologico. Giacchè, mentre l'assoluto è così fatto che in lui il reale s'immedesima con l'ideale, e l'uno e l'altro col morale, non costituendo queste forme che un essere solo e semplicissimo ; il relativo all'incontro si distingue realmente e numericamente dall' ideale, e non contiene il morale per sua condizione necessaria, ma come perfezione aggiunta, che può essere in lui egualmente che non essere. In lui non c'è di essenziale che la realità, la quale ha un rapporto seco stessa , un principio subiettivo che non si può concepire, se non rapportandolo all'essenza dell'essere.

CAPO TERZO

Proprietà dell'essere assoluto e dell'essere relativo.

260. Veduta la distinzione essenziale dell'essere assoluto e dell'essere relativo, è facile il dedurre le proprietà differenti, anzi opposte dell'uno e dell'altro.

1.° L'assoluto non è un ente misto di atto e di potenza, ma *puro atto*; vale a dire che in esso tutta l' essenza dell' essere è realizzata e attuata. Se fosse misto di atto e di potenza, già per ciò solo non sarebbe tutto l'essere, e perciò verrebbe meno in lui la nozione di assoluto. 2.° È *infinito*, tanto come reale, quanto come ideale e morale. L'infinità è attributo negativo, cioè è l'esclusione di ogni limitazione; onde il dire che è infinito ritorna lo stesso, che il dichiararlo assoluto, perchè all'assoluto non può convenire alcun limite. 3.° È *uno* e *semplicissimo*, non potendosi dare

più di un assoluto e di un infinito; due infiniti ripugnano per la ragione che l'uno limiterebbe l' altro, e non sarebbe più infinito nè l'uno nè l'altro. La semplicità poi si accorda benissimo con la distinzione delle forme, perchè queste, come vedemmo, non moltiplicano l'essere, ma sono l'essere stesso in quanto presenta un ordine intrinseco, un organismo ontologico. 4. È *necessario*, perchè essendo la condizione di ogni ente, non può essere egli stesso condizionato e contingente. 5.° Perciò è anche *eterno* e *immutabile*; ciò che è necessario non potendo derivare da altro ente, non si può pensare che abbia cominciato ad esistere; ciò poi che non può cominciare ad esistere, non può nè men subire veruna mutazione. Sono tutte conseguenze della natura dell'assoluto, il quale non si può pensare che non sia, nè che non sia tutto, nè che non sia sempre e sempre di un modo, cioè come è in sè stesso. 6.° È *immenso*, non circoscritto da confini nello spazio. La sua somma semplicità lo sottrae alle leggi dello spazio, e il dire ch'egli è presente in ogni luogo non è così esatto, come il dire che nessun luogo è suo luogo, ma ogni luogo è in lui; l' Assoluto non ha alcun rapporto con lo spazio e col luogo.

261. Queste sono quelle proprietà che gli antichi chiamavano *quiescenti*, cioè non attuose, ma costitutive unicamente dell'essere assoluto, e che noi diciamo più tosto negativo, in quanto che non esprimono fuorchè la negazione di modi limitati. Oltre queste ci sono anche le proprietà *operative*, esprimenti non l'essere, ma il fare dell'Assoluto. E sono 1.° la *potenza*, con cui s'intende non solo la potenza di operare tutto ciò che è conforme alle sue infinite perfezioni, ma specialmente l'*attività pura* infinita ed eterna che necessariamente gli compete, e per la quale *sussiste*, e, sussistendo, *sempre opera* con un atto purissimo e semplicissimo. Laddove l'*atto* dell' esistenza propria degli enti relativi è misto di attività e di passività, perchè la loro sussistenza è un termine dell'operazione divina, creatrice e conservatrice. 2.° L'*intelligenza*, infinita essa pure, con cui intende e conosce sè perfettamente e tutte le cose da lui prodotte, tutte le operazioni degli enti finiti, tanto passate, che presenti e future. Un essere non intelligente non sarebbe un *essere compiuto* nè meno nell'ordine contingente; quanto più dunque ripugnerebbe che l'assoluto non lo fosse? 3.° La *moralità*, che abbraccia la *bontà* o l' *amore* infinito, e la *giustizia* con cui ama infinitamente sè e per sè tutte le altre cose. 4.° La *providenza*, la qual proprietà si concepisce nell'Assoluto, quando si considera rispetto alle creature che egli crea regge e conserva, secondo l'ordine della sua eterna bontà e giustizia.

262. Queste proprietà, e le altre più speciali che da esse derivano, non sono che aspetti diversi, sotto cui l'Assoluto si contempla dall'umano pensiero; giacchè, quanto a lui, esso è l'*Ente* senza più, perchè l'Ente deve avere necessariamente tutto ciò che è proprio della sua essenza semplicissima e una; ma il pensiero

umano è così fatto, che non può appieno conoscere l' essenza di niuna cosa, senza far uso della facoltà riflettente e astraente. Perciò, concepito l'essere distinte le sue forme, raggiunta l'idea dell'Assoluto, la mente analizza questo concetto sintetico, e vi trova tutte le perfezioni possibili a pensarsi.

263. Addurre tutte le prove dell' esistenza dell' Assoluto, distinguere nel concetto di lui ciò che c' è di negativo e di positivo o di analogo alla cognizione umana positiva, rintracciare l'origine di questo concetto, e risolvere tutte le questioni che intorno al suo operare si possono istituire, è proprio della *Teologia naturale*.

264. L'essere relativo presenta delle proprietà, altre delle quali sono affatto opposte a quelle dell'assoluto, altre non hanno verso quelle dell'assoluto che un rapporto di analogia o simiglianza.

265. E 1.° *nell' essere relativo si distingue l'atto dalla potenza*. Per potenza qui intendiamo l'attitudine di nn ente a venir modificato. Ora, l'ente relativo è modificabile per sua essenza, perchè va soggetto per legge di natura a crescere sviluppandosi, o a scemare e perdere di sua perfezione. Vedremo poi a suo luogo l'ultima ragione di questa qualità. Qui basti l' aver distinto l'atto dell'essere relativo, che è quello in cui consiste la sua realità, dalla potenza positiva e negativa che è quell'atto stesso, ma considerato in relazione con le sue modificazioni, verso le quali non è che in potenza.

266. 2.° *Nell' essere relativo l' essenza è distinta realmente dalla sussistenza*. Il relativo non si concepisce come necessariamente inchiuso nella sua semplice idea; e si può pensare come non sussistente, senza che ci sia contradizione, mentre l'idea non si può pensare come non esistente, perchè presenta la possibilità logica e metafisica, la quale è eterna e necessaria.

267. 3.° Da questi caratteri e da queste proprietà procedono tutte le altre, che cioè il relativo è essenzialmente *finito*, *mutabile*, *contingente*, cioè *causato*, *soggetto*, in quanto è animale o materiale, *alle leggi del tempo e dello spazio*.

CAPO QUARTO

L'ente relativo è distinto in due classi.

268. Avendo detto fin qui ciò che riguarda il relativo posto a fronte dell'assoluto, ora dobbiamo enumerare le diverse classi del relativo stesso; passeremo dopo a studiare l' intima costruzione di ciascuna classe, per investigarne la ragion sufficiente.

269. Si dice relativo ogni ente, il quale ha una sua propria sfera d'azione, limitata e circoscritta; la quale azione è ciò appunto che lo rende relativo. Esaminando la natura di noi medesimi, troviamo che noi siamo un *sentimento sostanziale*, e abbiamo la

natura di *subietti*. Il subietto consiste in un principio attivo supremo di sentire, e il sentimento non ha relazione che seco medesimo. Ecco dunque una prima classe di enti relativi, di quelli che sono *relativi a sè*.

270. Ma se noi riflettiamo alla natura del nostro sentimento corporeo, vediamo ch' esso non potrebbe sussistere separato da un altro ente di natura affatto diversa, che è il corpo nostro subiettivo, il quale è privo affatto di sentimento, ma è una forza che determina e modifica il nostro sentimento, non per un' azione sua propria, ma per l'unione che ha con l' anima nostra. Cosicchè il nostro sentimento ha ragione di *principio* ; e la *materia*, di cui consta il corpo . ha ragione di *termine*. Ecco un' altra classe di enti relativi, cioè relativi ad altri enti, agli enti sensitivi.

271. Due dunque sono le classi degli enti relativi ; c' è l' ente relativo a sè, che ha natura di *subietto* o *principio*; e c' è l'ente, relativo ad altri enti, che ha natura di *termine*. Parliamo prima dell'ente materiale, poi diremo dell'ente immateriale e subiettivo, e lo divideremo in tutte le sue specie.

272. Siccome poi l'ente materiale suppone come sua condizione indispensabile la preesistenza dello *spazio* , in cui si diffonde avanti di parlare dell'ente materiale, trattiamo di questo.

CAPO QUINTO

Dello spazio.

273. Lo *spazio*, o *estensione*, è ciò in cui si diffonde tutto ciò che è esteso, i corpi, la materia. Tale è il concetto che tutti gli uomini hanno dello spazio.

274. Lo spazio si distingue in *pieno* e *vuoto*. Allorchè noi percepiamo un corpo, diciamo ch'esso occupa una data porzione dello spazio; rimovendo poscia con l'immaginazione la realtà di quel corpo, e mantenendo in mente il concetto dello spazio che prima occupava, noi concepiamo lo spazio vuoto.

275. Questo concetto di spazio presenta ancora uno spazio limitato e figurato alla nostra immaginazione; ma noi ci accorgiamo ben presto che quella limitazione e circoscrizione è affatto arbitraria, e che lo spazio, per quanto s'immagini figurato, in sè non ha nessuna figura, nessun limite, mentre per quanto esteso ce lo rappresentiamo, troviamo che in sè non può avere verun confine; la nostra mente si perde, quando vien figurándosi l'immenso campo dello spazio. Rimossa dunque ogni circoscrizione arbitraria, e cancellata dalla mente l' idea dei gran corpi che danzano nello spazio e che appelliamo l'universo, veniamo a formarci l'idea dello *spazio puro*.

276. Lo spazio così concepito, concepito in sè, senza la giunta di altra cosa, 1.° è *continuo*, perchè in esso non si può concepire

intervallo, interstizio il più piccolo, ove lo spazio non sia. Se ciò fosse, sarebbe impossibile che là vi potesse essere materia, giacchè la materia si diffonde nello spazio; ma ciò ripugna anche al fatto, perchè il nostro sentimento è pur continuo,e ha per termine il continuo. 2.° È *immenso*, perchè non si può assegnargli alcun termine, alcun limite, se non arbitrario con la fantasia. 3.° È *immobile*, perchè il moto non può succedere che nello spazio;lo spazio è dunque la condizione indispensabile d'ogni movimento; ma se potesse pensarsi come mobile, allora dovrebbe pensarsi diffuso anche esso nello spazio.Si può pensare lo spazio diffuso nello spazio? 4.° È *immateriale*.Noi concepiamo la materia come quella che occupa spazio; dunque lo spazio non può confondersi con la materia, come il contenuto non può immedesimarsi col contenente. 5.° È *immodificabile*. Non deve credersi che lo spazio, con l'essere occupato dai corpi o con l'esserne evacuato, riceva alcun cangiamento. Ogni cangiamento che possa concepirsi negli enti non subietti, non può sussistere fuorchè in movimenti, cangiamenti di parti. Lo spazio non ha parti, non è divisibile, non può spostarsi, non subisce alternazione di sorta dall' essere occupato o no dai corpi; dunque è immodificabile.

277. Ma lo spazio è egli qualcosa di reale? I filosofi si sono fatta questa dimanda, e chi ha risposto a un modo, chi a un altro. Epicuro e Democrito, e tra i moderni Gassendi, distinsero lo spazio dai corpi in esso contenuti,e lo considerarono come un *vuoto* o immenso. L' idea del vuoto parve assurda a Cartesio, il quale immaginò che lo spazio non fosse distinto dalla materia estesa, e quindi fece consistere l'essenza dei corpi nell'*estensione*. Newton ammise il vuoto, e uno spazio reale e infinito fuori dei confini del mondo corporeo; nel quale spazio pretese che Dio conosca tutte le cose perfettamente. Per Leibnitzio lo spazio non è nè vuoto nè pieno, nè cosa reale e sussistente fuori del nostro intelletto, ma una mera idea. E poichè questa idea Leibnitzio la diceva affatto subiettiva, o sia destituita di un obietto reale che le corrisponda, con lui si accorda Emanuele Kant, il quale considera lo spazio come una *forma subiettiva* del nostro spirito, che perciò tutte le cose che concepisce, le concepisce con le condizioni del tempo e dello spazio. Altri non potendo ammettere che lo spazio puro sia un mero ente mentale, e tuttavia concependolo come infinito,dissero che lo spazio puro è l'immensità di Dio, in cui, secondo il detto dell'Apostolo, noi abbiamo vita movimento esistenza.

278. Qual'è la nostra opinione?Noi non possiamo in primo luogo accordarci con Cartesio, perchè altro è l'*estensione*, quale noi la intendiamo, altro l' *esteso*. L' estensione è il medesimo che lo spazio considerato indipendentemente dai corpi; l' esteso all' incontro è il corpo stesso che occupa una parte dell'estensione. Noi diciamo che i corpi si movono nello spazio, cambiando spazio;ma se i corpi fossero la stessa estensione,si dovrebbe conchiudere che

i corpi si movono nei corpi, si movono in sè stessi; cosa assurda.

279. Lasciamo da parte l'idea del vuoto assoluto, il quale certamente non esisterebbe, qualora lo spazio puro fosse qualcosa di reale. Quando noi parliamo di spazio vuoto, intendiamo un vuoto relativo, cioè uno spazio non occupato da corpi; ma lasciamo sussistere l' idea o la realità della spazio, che teniamo per fermo essere qualcosa, e non già il niente. Lo spazio , pieno o vuoto che egli sia, occupato o no dai corpi, esiste egualmente; e non si può chiamare un nulla, perchè il nulla non può essere occupato da qualche cosa; al nulla non si possono assegnar parti col pensiero, come noi facciamo dello spazio; non si può misurare , come noi possiam fare, almeno indefinitamente dello spazio.

280. Lo spazio non è nè pure una forma del nostro spirito, come voleva Kant, nè una mera idea priva di obietto, come opinava Leibnitzio; il che è a bastanza confutato con la semplice osservazione, che lo spazio non è il nulla; se poi fosse una mera idea o forma dello spirito, ne seguirebbe o che i corpi occupano la nostra idea , la nostra forma subiettiva, o che non esistono corpi, forze estese, ma tutto si riduce all'idealismo subiettivo.

281. Che dire di coloro che confondono lo spazio puro con l'immensità di Dio (*a*) ? Costoro dovrebbero dire più tosto che è Dio stesso, giacchè l' immensità di Dio non si distingue da Dio, fuorchè per astrazione. Non esiste l'immensità di Dio, ma Dio il quale è anche immenso, cioè presente a tutto ciò che esiste ; o più tosto si deve dire che tutto ciò che esiste è in lui. O dunque lo spazio per costoro è Dio, o questa è una declinazione della difficoltà, perchè non si osa dire che lo spazio non è niente di reale. Ma che non sia niente di reale l'abbiamo mostrato falso ; che poi non sia Dio è facile il comprenderlo. In Dio non si può ammettere infinità *estensiva* , perchè in Dio ripugna ch' esista estensione alcuna di spazio, quantunque lo spazio sia in Dio , a quel modo che in lui sono tutte le creature. Se lo spazio fosse Dio, si direbbe con proprietà che i corpi occupano Dio, e così Dio avrebbe la ragione di ente relativo e non assoluto; in Dio si potrebbero assegnar parti col pensiero. Inoltre, Dio è pura intelligenza; ma nessuna analogia può assegnarsi, non che uguaglianza di natura, fra l'estensione e l' intelligenza. Il che basta a confutare anche l'osservazione di Newton, che fa dello spazio come un ricettacolo dell'intelligenza divina.

282. Ma si dirà: se lo spazio è *immenso*, si può anche chiamare *infinito*; se è infinito, è anche Dio ; altrimenti ci sarebbero due infiniti, lo spazio e Dio. Rispondo, che l' infinità dello spazio va presa per indicare solamente una infinità tutta relativa, e non assoluta, cioè per indicare che allo spazio non si possono assegnare

(*a*) Vedi *Ontologiae Elementa cura* Gerardi Casimiri Ubaghs. *Lovanii* 1839, c. II. § 5.

confini, ma non per indicare ch'esso è infinito sotto tutti i rapporti; giacchè l'infinito sotto tutti i rapporti comprende in sè tutta l'essenza dell'essere, ideale reale morale, quando invece lo spazio non è ideale, nè morale, ma reale, e non ha nè pure tutta l'essenza della realità, ma più tosto una realità relativa, e con ciò finita; una realità minima, perchè non è *sostanza*, nè *subietto*; ha ragione di *termine*, perchè esso è termine delle anime separate, e non già ragione di principio.

283. Pertanto lo spazio 1.° *è reale*, e non già mera idea, nè forma subiettiva, nè il nulla; 2.° è *ente*, perchè ha la realità, e qualche cosa, e ha l'atto per lo meno dell' esistere; 3.° non è *sostanza*, perchè il concetto di sostanza è correlativo con quello di accidente, lo spazio invece è immodificabile; 4.° è un ente-termine, perchè è il termine naturale delle anime separate e della percezione fondamentale dell'anima; 5.° è la condizione necessaria dell'esistenza dei corpi e della materia, non che del movimento corporeo.

284. Alcuni saranno pronti a dire, che se non è sostanza, è nulla; giacchè nel mondo delle realità non ci sono che o sostanze o accidenti. Ma questa asserzione, come abbiamo già notato, è gratuita, e procede da un pregiudizio sensistico. L'osservazione semplice e piena delle cose ne convince all'incontro, che ci sono enti, ai quali non conviene l'appellazione di sostanza nè di accidente, e tuttavia sono qualcosa. L'idea, a cagion d'esempio, è di questa specie; Dio stesso non è nè accidente, e a rigor di termine nè men sostanza, ma pura essenza. Dunque non segue che lo spazio debba essere o sostanza, o accidente, o nulla.

CAPO SESTO

Dell' ente materiale.

ARTICOLO PRIMO

Nell'ente materiale si distingue la forma e la materia.

285. Nel concetto di *ente materiale* si distinguono due elementi, la *forma* e la *materia*. Questi due elementi, benchè distinti, sono però inseparabili, perchè, come vedremo, non si può ammettere materia priva di alcuna forma, siccome sognarono alcuni degli antichi; e non si può dare una forma materiale separata dalla materia e per sè sussistente.

ARTICOLO SECONDO

Concetto di corpo e di materia.

286. Le nozioni ontologiche di corpo, di materia e di forma noi non possiamo altronde cavarle che dall'esperienza, da ciò che spe-

rimentiamo nel nostro sentimento ; e la più alta cognizione che possiamo avere in questo genere di cose , consiste nel precisare ciò che intendiamo significare quando nominiamo queste cose, levando via quanto vi aggiunge l' immaginazione, e aggiungendovi con l'integrazione quanto manca alla cognizione volgare e comune, acciò niente manchi di quello che è necessario alla concezione dell'ente.

287. Ciò premesso, cosa intende il volgo per *materia*? Nient'altro intende, se non quella sostanza, di cui sono composti i corpi.

288. Ma in che modo veniamo noi ad acquistarci un tal concetto? e cosa è poi ciò che costituisce il corpo? Per dare una risposta a queste domande , bisogna ricorrere al fatto del sentimento corporeo e analizzarlo. In ogni elemento della sensazione si può distinguere 1. il *sentito* , 2. il *sensifero*, e 3. la *forza straniera* o *forza bruta* che immuta il sensifero, e cagiona la sensazione.

289. Il sentito è nell'anima, e non fuori di essa ; il sensifero è l'immediata e prossima cagione del sentito, è presente dovunque è il sentito, non si può da lui dividere , senza che il sentito cessi e svanisca; cosicchè il sentito si mescola. a così dire , col sensifero in modo, che questo apparisce vestito di sensazione. Dal sentito che si mescola col sensifero, nasce il concetto di *corpo*. Il corpo quindi è la forza che produce immediatamente il sentito o lo modifica.

290. Ma il sensifero non avrebbe l' attività di produrre il sentito, se l' anima stessa non gliela comunicasse , mescolandosi a lui; perchè il sensifero, come la materia, è per sè inerte. Quindi l'anima ha ragione di *principio*, e il sensifero o il corpo ha ragione di *termine*; esso è termine dell' atto dell'anima. Vedremo poi, come deve essere termine anche di un' altro principio, che produce il sensifero stesso.

291. Dal sentito poi che si mescola con la forza bruta, si ha il concetto di *materia*. Ed ecco in che modo. L' anima immutando il sensifero lo immuta là dov' egli è, nello stesso luogo che tiene il sentito. Questa identità di luogo fa che il sensifero appaia necessariamente vestito dell'estensione stessa e delle qualità del sentito. Ora, alla forza straniera e bruta che produce le sensazioni, si unisce individualmente il sentito per una ragione consimile. Giacchè allorquando l'immutazione del sentito viene da un principio straniero all'anima, allora questa forza non si sente che dov' è il sentito da lei immutato. Quindi è nel luogo stesso in cui ella agisce che il sentito si unisce a lei; onde noi diamo alla materia esterna tutte le *qualità seconde*, che non sono che nostre sensazioni, o sia il nostro sentito. Ma in questo sentito manifestandosi una forza straniera, del sentito e di essa facciamo una cosa sola, perchè percepiamo due entità con l'atto stesso e nell'identica estensione. La forza che immuta il sentito, quando non è sentita, è mera *potenza*. Ma una mera potenza non può sussistere; dunque la forza

che può immutare il sentito deve avere un atto proprio. La mente è costretta ad ammettere quest'atto; e quest'atto così concepito e supposto è la *sostanza materiale*, di cui è certa l'esistenza, ma la natura occulta.

292. Dico che la natura della materia è occulta, poichè noi non la conosciamo fuorchè in quel tanto, in cui essa si comunica a noi, modificando il nostro sentito; cosicchè il concetto che ne abbiamo è affatto relativo alla nostra natura di esseri senzienti.

ARTICOLO TERZO

Concetto di materia prima.

293. Il concetto di *materia prima* 1.° è un concetto astratto, che nondimeno ci presenta un primo elemento dei corpi ancora indeterminato, appartenente bensì alla loro realità, ma che non può sussistere privo di ogni determinazione. La materia prima dunque, che vale quanto dire materia senza alcuna forma, se si pensa come sussistente, si pensa un assurdo. 2.° La materia prima giusta il concetto dato, è una *forza estesa*, la quale si considera in potenza ad avere una quantità determinata di estensione; ad avere una determinata figura; a essere divisa in parti, ciascuna determinata nella quantità e figura; finalmente ad avere un determinato sensibile. 3.° La materia prima è la *sostanza de' corpi.*

294. Perciò le varie maniere di pensare la materia si riassumono nel modo seguente. 1.° Quando si pensa l'astratto della *forza*, si pensa insieme l'*estensione*, ma questa si lascia *indeterminata*; e questo è il concetto della *materia prima* dei corpi. 2.° Se si pensa con un'estensione *determinata*, allora si pensa insieme la *figura*, ma questa si può lasciare ancora indeterminata; e tuttavia questo è concetto di materia non prima. 3.° Si può pensare con un minore astratto, con la giunta cioè non solo della quantità estensiva, ma anche della figura determinata, astraendo dalle qualità sensibili. 4.° Si può pensare la materia anche con quest'ultima giunta: e allora si pensa il corpo formato, la materia insieme alla forma, la *specie piena*, idea universale, ma non astratta, del corpo.

295. La *materia prima* è il primo subietto di tutte le determinazioni corporee; la *quantità estensiva* si prende come subietto dialettico della figura; la *figura* come subietto dialettico delle qualità sensibili.

ARTICOLO QUARTO

Della forma corporea.

296. Gli antichi per *forma* intendevano — la prima virtù attiva che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell'ente, anzi-

chè un altro.—Questa è definizione generale, che abbraccia tutte le forme di qualunque specie, e si riduce a dire che la forma è il principio delle determinazioni dell'ente, ciò che gli dà quello per cui esso si specifica e si distingue da ogni altro, o pure fa che esso abbia una sua propria attività.

297. Le forme altre sono *subiettive*, e queste s' immedesimano col subietto, non essendo cosa nè distinta nè separabile da esso; altre sono *obiettive*, e queste non si confondono col subietto. L'anima umana è forma dell'uomo, perchè la sua sostanza è il principio attivo che abbraccia tutte le altre attività che sono nell' uomo: questa è forma subiettiva. Ma ciò che suscita nell'anima umana l' attività d' intendere, e che è suo *obietto*, è forma obiettiva; l' obietto ideale non è un elemento dell' anima umana, ma un suo termine estrinseco, il quale si chiama forma, perchè le dà l' atto dell' intuizione, e così la rende intelligente, la determina in questo modo.

298. Veniamo ora a parlare della *forma corporea* o *materiale*. La materia è l'atto, nel quale e pel quale sussistono i corpi, cioè sussistono per noi le qualità corporee che poi percepiamo sensitivamente: la materia quindi è ciò che per prima cosa s'intende col pensiero, quando si concepiscono i corpi. Ma quest' atto non può realizzarsi nudo di tutte le qualità corporee che in lui si concepiscono essere potenzialmente. Noi abbiamo detto che la materia prima è un concetto astratto, ma che nella realità non sussistono che materie seconde, cioè fornite di tutte le loro determinazioni. C' è dunque un qualcosa che perfeziona quell' atto primo della materia, e consiste appunto nelle determinazioni o qualità corporee, che si chiamano *forme*.

299. La forma però è di due maniere, *sostanziale* e *accidentale*. Nel corpo, e quindi anche nella materia, si concepiscono delle qualità così essenziali, che la materia non può sussistere senza; e si concepiscono parimenti delle qualità che possono esserci o non esserci, senza che cessi di essere corpo, materia; che possono almeno variare, essere alcune, anzichè altre; il che si può dire di tutte quelle qualità che altrove abbiamo chiamate *secondarie*. Ora, in quanto le qualità sono necessarie alla sussistenza di un corpo, si chiamano sua *forma sostanziale*; e in questo senso anche la forma è sostanza, entra cioè a formarla o attuarla. In quanto sono variabili, si dicono *forme accidentali*.

300. Potendo poi i corpi essere realizzati con grandezze minori o maggiori, e la stessa grandezza potendo ripetersi un numero qualunque di volte; perciò la *quantità continua* o *discreta della materia* non è determinata nè dal concetto di *materia*, nè da quello di *forma*, ma da quello di *realizzazione*; la quale dipende dall' arbitrio del Creatore. E così la *ragion prima*, per la quale tutto ciò che c' è in un corpo si concepisce come sussistente, è la materia, la quale per la prima riceve il nome di sostanza e di

primo subietto. Essa è subietto della forma sostanziale; e questa lo è delle forme accidentali.

301. Ecco pertanto qual sia l'ordine intrinseco dell'essere nell'entità corporea e materiale. 1.° Noi concepiamo nella materia un atto primo anteriore a tutti gli altri, sul quale si fondano gli altri, a cui si riferisce la denominazione di *ente*. 2.° Concepiamo degli atti o forme sostanziali, che hanno per subietto la sostanza o atto primo del corpo, e che sono necessarie al *concetto compiuto dell'ente*. 3.° Degli atti o forme accidentali, che hanno per subietto la forma sostanziale. 4.° Delle determinazioni non comprese nell'idea specifica-piena dell'ente, ma venienti dalla sua *realità*, la quale siccome dipende dall'arbitrio del Creatore, così queste sono determinazioni estrinseche.

302. Facciamo qui un cenno dell'opinione di quegli antichi, i quali supponevano l'esistenza di una materia universale, priva d'ogni forma, da cui poscia uscirono i corpi diversi in ragione della varia forma loro aggiunta dal Creatore.

Innanzi tutto non bisogna confondere l'opinione di costoro con quella di alcuni scolastici, che parlarono bensì di una materia prima, universale e uniforme, esistente ab eterno, ma per essa intesero la materia in quanto è intelligibile, ciò che vuol dire più tosto l'idea universale e generica della materia, anzichè la materia reale, per sè cieca e inintelligibile. Essi non parlarono correttamente; però non può loro attribuirsi l'opinione surriferita, la quale, facendo eterna la materia, rovescia nel dualismo, sistema il più assurdo. Giacchè in primo luogo non ci può essere che una sola sussistenza eterna, l'Ente assoluto. In secondo luogo abbiam veduto che la materia reale non può sussistere priva di ogni forma; giacchè la materia è una forza estesa, e occupa spazio; ciò che occupa spazio deve avere una sfera intorno a sè che lo limiti, e quindi deve avere una determinata figura e quantità discreta, deve avere una forma. Vero è che la materia da prima era greggia, e che da essa Dio ne trasse il mondo, complesso di enti distinti per forme e specie differenti. Ma ciò vuol dire soltanto, che la materia, prima aveva una data forma, in cui nulla di ciò si distingueva; e poscia assunse tante forme, quante sono le specie che ne uscirono. Si avverta di più, che la materia non esiste che come termine del sentimento; onde bisognerebbe ammettere come eterno anche il sentimento materiale. La materia è inerte, è quindi ente relativo: ma se fosse eterna, parteciperebbe dell'assoluto, anzi sarebbe ente assoluto.

ARTICOLO QUINTO

La materia è inerte.

303. Per *inerzia* della materia intendiamo la sua indifferenza

a muoversi o stare in quiete, o più propriamente, ad essere mossa o no da qualche forza motrice.

304. Il dimandare dunque, se la materia sia inerte, è lo stesso che dimandare, se la materia abbia la facoltà di movere sè medesima, o pure se il principio del suo moto sia a lei estrinseco. Alcuni, vedendo che il mondo e tutti i corpi sono in perpetuo movimento, tanto per la forza di proiezione che per quella di attrazione, di affinità chimica, e dell'organismo, hanno conchiuso che la materia non è inerte, ma attiva e semovente. Ma dal fatto che tutte le sostanze materiali sono in continuo moto non si può dedurre questa conseguenza; perchè a spiegare questo moto continuo basta ammettere una forza movente della materia, la quale operi incessantemente.

305. Per sapere, se la forza motrice sia nella materia stessa, s'immedesimi con essa o ne vada distinta, bisogna analizzare il concetto di materia, e vedere se inchiuda anche quello di forza motrice. Ma il concetto del moto è forse così essenziale al concetto di corpo o di materia, che non si possa pensar l'uno senza dell'altro? Ciò non può dirsi; giacchè quando io penso un corpo, non lo penso nè come in moto, nè come in quiete, e si può dire più tosto che io lo penso in quiete, in quanto che la quiete non esprime niente di positivo, ma soltanto la privazione di moto. Ma se il concetto di moto non è essenziale al concetto di materia; dunque il moto non è cosa essenziale alla materia, la quale non ci presenta se non l'idea di una forza straniera al nostro sentimento, atta a modificarlo e diffusa nello spazio. Dunque la materia è indifferente al moto e alla quiete e perciò di sua natura è inerte; cosicchè per pensarla in moto, bisogna pensare una forza da essa distinta che abbia la facoltà di comunicarle il moto.

306. E ciò si può dedurre dal concetto del mobile e del motore. È chiaro che nessun ente move sè stesso, ma o è mosso o è movente. Io movo il mio corpo e i corpi che mi stanno intorno: dunque i corpi sono mobili; almeno in questo caso è chiaro che non sono essi che movano sè stessi, ma sono mossi da un altro principio; il principio è l'anima mia. In ogni movimento dunque si deve cercare 1.° il *subietto* del moto 2.° il suo *principio*. L'uno non può immedesimarsi con l'altro; giacchè il principio che move non è quello che riceve il moto; esso è immobile, e il subietto del movimento non è quello che move, ma quello che vien mosso. Ora, l'anima e ogni ente spirituale non è mobile, perchè il movimento è la traslazione di un ente materiale da un punto all'altro dello spazio: questi enti, anima e spirito, non occupano spazio; dunque non sono mobili. Ma pure sono principî motori, perchè l'esperienza e la coscienza ci assicurano, che noi, vale a dire l'anima nostra move il nostro corpo e i corpi circostanti. Dunque l'anima è movente e non mobile; e i corpi e la materia sono mobili e non moventi; e perciò sono inerti.

ARTICOLO SESTO

Alla materia disgiunta da ogni principio immateriale non compete il concetto di individuo.

307. Si dice *individuo* ogni ente sussistente ed uno, che non può essere diviso e fatto in parti, e che perciò ha per carattere essenziale la semplicità. Perciò l'*individualità* o l'*indivisibilità* inchiude necessariamente l'*unità*; giacchè il moltiplice constando di parti, non è assolutamente uno, ma più, e quindi può dividersi; se può dividersi, non è individuo.

308. E, poichè si dànno diverse maniere di unità, così egualmente si dànno diverse maniere d'individui. L'unità altra è *naturale* e *reale*, altra *artificiale* o *mentale*. L'uomo è un individuo reale e naturale, la famiglia è un individuo mentale; in natura non si dànno individui famiglie, ma più individui che compongono una famiglia per rapporto di parentela che li riunisce. Questa individualità della famiglia ha il fondamento nell'unità del concetto applicato alle molteplici realità.

309. Noi qui non parliamo di questa unità, ma dell'unità reale che ha il suo fondamento nella stessa realità. Questa unità è così essenziale a ogni ente reale, che il contrario inchiude contradizione, poichè il dire che un ente reale non è individuo equivale al dire che un ente è uno ed è più enti. Cosicchè possiamo stabilire, che — il principio dell'individuazione è posto nella realità dell'essere; — poichè se c'è un reale, c'è un individuo.

310. Se tutto ciò è vero, bisogna dire o che l'ente materiale non è un ente reale, o se è reale, anche individuo. Entriamo più addentro nel concetto d'individualità, e troveremo ch'esso non può convenire all'*ente materiale puro*, cioè diviso da ogni ente che abbia natura di *ente-principio*.

311. A questo fine dobbiamo investigare, onde nasca il concetto di *divisibilità*; perchè se l'individuo è l'uno indivisibile, ciò che può dividersi non merita il nome d'individuo.

Ora la divisibilità può prendersi in senso proprio e in senso improprio, come concetto di *molteplicità*. La divisibilità in senso proprio, in quel senso che è preso comunemente, si fonda nella *percezione* intellettiva; cosicchè essa non è reale, ma relativa alle operazioni della mente. Sappiamo, verbigrazia, che lo spazio è continuo e indivisibile; pure la mente umana può rappresentarsi uno spazio limitato; e con ciò pare che lo spazio sia diviso, essendosi separato con la mente quello spazio limitato da tutto il rimanente. Ma ognun vede che ad onta di quella limitazione posta dalla mente, lo spazio reale è tuttavia uno e continuo, e che quella limitazione non esiste altrimenti che nel pensiero.

312. Ma si dirà, che almeno la materia reale non può dubitarsi che sia divisibile. Io posso dividere in più parti una palla d'avo-

rio, che prima di questa divisione formava un individuo, la palla che ho detto. Dunque la materia è divisibile.

Questa divisione, a parlare propriamente, è più tosto una *moltiplicazione*, con cui da un individuo, almeno da un ente concepito come tale se ne ottengono più, benchè differenti in uno o più modi dal primo. Infatti, acciocchè ella fosse vera divisione, io dovrei avere dopo di essa l' individuo diviso. Ma invece no; io ho due o più individui; e questi non sono già parti di uno stesso individuo, perchè le varie parti della materia così separata non formano più un solo tutto, ma più enti separati e l' un dall' altro distinti. Il tutto che prima esisteva, non è più che nella mente, la quale può pensare come possibile, ma nella realità fu distrutto; e ciascuna parte di materia è un tutto separato dal resto; cosicchè l' essere, queste, varie parti di un tutto, non provien loro se non dalla mente. Che se ora che sono divise e separate non sono più parti di quel tutto, è da dirsi che non lo erano nè pur quando esistevano unite e formanti un solo continuo. Quando quelle parti erano aggregate e unite in un sol corpo, non mancavano di essere numericamente distinte e realmente separabili le une dalle altre. Era la mente che le riuniva nella individualità, e le considerava come formanti un individuo, comunque ciò sia avvenuto; cosicchè, tolta la percezione e il concetto di corpo, quella materia era più tosto un complesso indefinito di elementi materiali, anzichè un individuo. La divisibilità pertanto della materia è anch' essa una maniera di considerare propria della mente, e perciò è tutta cosa relativa alle operazioni mentali.

313. Ma pure, allorchè un complesso di parti materiali sono continue, noi vi troviamo l' individuo; dunque o la mente s' inganna in questa operazione, o bisogna dire che la continuità basta a dar unità a ogni ente materiale.

La mente non s' inganna allorchè considera ogni corpo come individuo; perchè nella percezione dei corpi essa non nega nè afferma la divisibilità della materia di cui sono composti, mentre nella prima percezione non può nè meno vedere questa loro proprietà. Essa percepisce ciascun di essi come un tutto, come un centro da cui emana quel complesso di azioni che patisce nel proprio sentimento. E percependoli così attribuisce loro un' individualità loro propria, la quale viene distrutta con la divisione; perchè, se bene questa non sia che una moltiplicazione (intesa questa per un aumento numerico di parti sempre più piccole, e non già di materia), pure nessuno dei nuovi individui presenta più il concetto e le qualità precise del primo. Dal che si conferma sempre più che alla materia non compete il vero e pieno concetto di individualità, ma quello di un' individualità assai imperfetta; poichè nella materia considerata come tale, cioè come isolata da ogni altro concetto, non si trova alcun principio che possa unificarla.

E qual' è poi il principio che unicamente può unificar la materia? Quello che può aggregarla, sia nel sentimento, sia nel pensiero; è sempre un ente-principio, un *principio attivo*, perchè *sentire* e *pensare* non sono atti che di principî attivi. Togliamo questi principî, e la materia non è più, ne sfugge finanche il concetto, mentre la materia è un ente-termine, è un termine di un principio senziente. D' onde si trae che l' individualità dell' ente reale, la sua unità vera non si trova che in quell'ente che ha natura di principio attivo. Questo solo è propriamente uno è indivisibile; cosicchè o esiste con tutta la sua natura essenziale, o non esiste diviso.

314. Più sopra abbiamo accennato che la *realità* è il principio dell'individuazione. Ma la materia è reale. Dunque ha in sè il principio dell' individuazione, ed è individuo. Così infatti la intesero gli aristotelici, i quali riposero il principio dell'individuazione nella *materia*, perchè essi non partirono dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale degli enti corporei. Noi all' incontro diciamo, che la materia, ente-termine, separata dal suo principio, non è ente, non è realità; essa non può sussistere divisa dal suo principio, qualunque egli sia, ma solo può concepirsi divisa per astrazione. È vero che la materia può individuare il sentimento corporeo, di cui è termine; ma non può essere principio d'individuazione in altro genere di enti. Anzi essa nè pur potrebbe individuare il sentimento, se non avesse il principio d'individuazione congiunto bensì a lei, ma da lei distinto; come inerte, essa non si move, non si unisce a formare il termine organico di un individuo animale, se non è mossa e determinata da qualche principio attivo. Convien dunque che l'ontologia, uscendo dalle angustie in cui gli antichi l'avevano confinata, e generalizzando la questione, dimandi qual sia il principio dell'individuazione in generale. Ora, noi diciamo, che nell' ordine ideale non si dà altro individuo che di concetto, l' individuo possibile; e nell'ordine reale solamente si dànno veri individui. Dunque il principio dell' individuazione è la stessa *realità* dell' essere; poichè l'individuo ha la sua base nell'*atto primo* onde un ente sussiste, e regge tutti gli *atti secondi* e *accidentali* che in quello si succedono.

Ma la realità può ella sussistere senza alcun sentimento? Poc'anzi ho detto, che la materia può individuare il sentimento; poichè qualora nella materia si stabilisca quell'ordine di parti, quel concorso di elementi che compongono l'organismo animale, allora c'è sentimento unico e individuale. Ma poichè nè pur la materia ha un' esistenza a sè, ma un' esistenza relativa, mentre essa non è che termine del sentimento; di qui ne segue, che non può nè esistere da sola, nè organizzarsi senza un precedente sentimento che la organizzi. Questa precedenza non è cronologica, è solo naturale e ontologica; ma tanto fa, che la materia non può

esistere che pel sentimento, e non già il sentimento per la materia. Ond'è che parlando d'individui corporeamente sensitivi, questi non esistono per la materia, ma sol con la materia; e quindi non si può far discendere l'individualità dalla materia, ma bensì dal sentimento. Dunque la materia, per sè e divisa da ogni altro elemento, non costituisce mai un individuo.

315. Si potrebbe instare, e dire che la materia, presentandosi come un complesso di parti, queste parti o sono ancora divisibili, o no. Se non sono più divisibili, dunque sono semplici, e hanno unità; se poi sono sempre divisibili, per quante divisioni si facciano, ammettiamo una divisibilità all'infinito la quale sembra ripugnante in un ente finito.

Ma si risponde: La materia è divisibile all'infinito solo *concettualmente*; perchè per quanto esili e minime si fingano le parti ottenute con la divisione della materia, sempre ci immaginiamo che presenti una figura, nella quale si possano fare delle sezioni. Essa però non è divisibile all'infinito *fisicamente* cioè nella realtà, perchè le sue parti sono numerate, e la ragione ci persuade che si deve venire in ultimo a delle parti *elementari*. Queste parti elementari, questi *atomi*, come li chiamano, sono individui per sè? Rispondo di no, perchè la materia per sè sola non è ente; dunque non è nè pure individuo. — Ma pure questi elementi sono semplici.—Rispondo che sono semplici come elementi materiali, in quanto non sono suddivisibili in altre parti; ma questa specie di semplicità o unità non è quella che si predica dei principî attivi, i soli che abbian natura d'individui; questa è semplicità materiale.

Ma se questi elementi sono semplici, non occupano spazio, altrimenti non sarebbero semplici. — Errore manifesto: taluni pensano che gli elementi della materia non siano diffusi in alcun punto dello spazio; ma questa opinione è assurda, perchè se un elemento materiale non occupasse il benchè minimo spazietto, nè pure aggiungendo un altro, due, cento, un milione di elementi semplici e inestesi, non si avrebbe giammai un corpo, un ente occupante spazio. La natura del composto non può differire essenzialmente dalle parti che lo costituiscono.

Ma gli elementi della materia sono *principi*; sono cioè principî dei corpi materiali. Se han natura di principio, sono individui.— Qui si gioca di parole. Non è vero che gli elementi siano principî; essi sono *elementi* e nulla più. Se poi si ama chiamarli principî nel senso, che pongono la base dei corpi, daremo passo alla espressione, ma non alla conseguenza: perchè in ogni caso non sarebbero principî attivi, o sia principî secondo il significato più rigoroso della parola.

ARTICOLO SETTIMO

Se i primi elementi della materia siano congiunti con un principio animatore.

316. Se, come abbiamo dimostrato, la materia non è un ente che esista a sè, un ente-principio, ma bensì un ente-termine; pare indubitato che i primi elementi o atomi della materia, di cui si compongono i corpi, debbano avere congiunto con sè un sentimento. Giacchè, se fossero isolati affatto da ogni principio, non sarebbero enti, mentre un ente-termine non può sussistere diviso e separato dal principio di cui è termine; per lo meno non avrebbero un'esistenza propria, ma un' esistenza relativa soltanto a un altro subietto, cioè a un subietto straniero a loro, sensitivo e percipiente la materia. Ma ciò è impossibile; perchè noi sappiamo che i corpi e la materia esistono anche allora che non sono percepiti da niun ente sensitivo a loro straniero. Dunque, se fossero separati da ogni ente-principio, da ogni sentimento, sarebbero enti assurdi, mere illusioni; mentre da una parte la materia è un ente relativo, dall'altra mancherebbe l'altro termine della relazione, per cui essa sarebbe un ente relativo senza un'attuale e stabile relazione a verun altro ente nè a sè stessa.

317. Altre prove si possono addurre in conferma di questa che sembra più che un' ipotesi (*a*). Intanto sta, che la materia divisa da ogni principio senziente non è individuo, non è un ente completo, e non può pensarsi senza una cotal ripugnanza.

318. Ma questa opinione non favorisce il materialismo?

No, perchè ogni ente che ha natura di principio, è semplice e non moltiplice, è inesteso e non esteso, quantunque il senziente abbia l'esteso per termine del suo sentimento. Ora, avendo noi dimostrato che la materia è un ente-termine, e come tale non può sussistere divisa da ogni ente-principio, il quale è sempre immateriale, abbiamo con ciò fornito una nuova e più salda prova per dimostrare l'assurdità del materialismo.

319. Almeno però sembra ammettere l' anima universale del mondo immaginata dagli antichi panteisti.

Nè pure, perchè un sentimento non costituisce un'anima, se non quando sia perfetto, come è quello degli animali e dell' uomo. Quando invece il sentimento proprio degli elementi sarebbe mancante di eccitazione, alla quale è necessario un certo organismo, e perciò sarebbe limitato a un solo elemento, e mancherebbe dell'attività di percepire. E poi, questa ipotesi non può favorire l' opinione dell'anima del mondo, perchè più tosto ne farebbe tante anime, quante sono le molecole materiali.

(*a*) Si consulti la ***Psicologia*** di Rosmini, Lib. IV, specialmente i capitoli XIV e XV.

320. Essa certamente si oppone alla distinzione di senso comune fra i corpi animati e i corpi inanimati.

Il senso comune non intende con questa distinzione di dichiarare assurda un' opinione che nè pur sospetta. Esso non sbaglia nel far quella distinzione, perchè i corpi ci appariscono altri dotati di movimento spontaneo, altri no; quelli al certo sono animati, e questi non lo sono, perchè i singoli sentimenti uniti alle singole molecole non costituiscono l'animazione di quel corpo, non essendo unificati in un sol sentimento individuale. Dunque si possono con proprietà chiamare inanimati, senza che perciò sia dichiarata falsa l'opinione dei sentimenti isolati, cioè non percipienti che una molecola materiale ciascheduno. Se un corpo, in cui non si osserva alcun fenomeno animale, constasse di elementi animali, ciascun dei quali per la sua minutezza sfuggisse ai nostri sensi, cosicchè ciò che questi percepissero fosse il solo composto, questo si direbbe o sarebbe un corpo inanimato, poichè il composto sarebbe realmente inanimato. Dunque si può ammettere l'esistenza di corpi bruti in ogni ipotesi che si faccia intorno all'animazione degli elementi primitivi.

321. Si possono dunque distinguere due specie di anime, le *anime elementari* che sono i sentimenti uniti alle molecole primitive; e le *anime organiche*, che si manifestano in quella sola specie di organizzazione che è propria degli animali. Se poi altre specie di organizzazione meno perfetta, come quella de' vegetali e dei corpi dotati d'irritabilità o di controdistensione, abbiano annesso un sentimento unico e diffuso per tutto l'organismo, non è facile il deciderlo.

ARTICOLO OTTAVO

Del principio corporeo.

322. Gli elementi primitivi della materia ci sono impercettibili; la loro estrema esiguità fa sì che sfuggano ai nostri sensi, e di essi perciò non abbiamo altra cognizione che quella somministrataci dall'argomento della divisibilità indefinita dei corpi. Ciò che unicamente cade nella nostra percezione sono i corpi. Ora, il concetto di corpo non ci presenta che una — forza estesa che opera nel nostro sentimento. —

223. L'estensione dunque determinata e l'azione prodotta nel nostro sentimento dalla forza estesa è tutto ciò che noi conosciamo dei corpi. Ma siccome l'esteso ha ragione di termine del sentimento corporeo, se non può concepirsi disgiunto da un qualche principio, e noi nella percezione dei corpi sperimentiamo soltanto quell'azione passaggiera e accidentale che in noi producono; così noi, come abbiam veduto nella dialettica, siamo costretti ad ammettere nei corpi un loro principio stabile e permanente, il qua-

le, operando sugli elementi primitivi,produca i corpi stessi,e questi diventino così un termine stabile dell'operazione di quel principio stesso.

324. Perciò lo chiamiamo *principio corporeo*; intorno alla natura del quale noi non possiamo portare un giudizio certo, perchè quel principio non è da noi percepito, ma solo dedotto col ragionamento. Non ripugna che il principio corporeo, quello cioè che produce i corpi, non solo sia immateriale,come lo sono i principî animatori degli elementi, ma affatto spirituale,cioè non congiunto con la materia alla maniera delle anime sensitive, ma a un'altra maniera, come i puri spiriti che operano sulla materia senza percepirla sensitivamente, ma percependola come un termine delle loro operazioni.

Ciò che in questo proposito c'è di certo e che non è contradetto da verun filosofo non materialista, si è che la materia non può essere raffazzonata, nè organizzata, nè mossa, ne resa idonea a produrre un'azione qualunque, se non da enti immateriali, aventi la natura di principî attivi. E ciò è una conseguenza della legge d'inerzia che domina la materia stessa.

ARTICOLO NONO

Delle qualità sensibili dell'ente corporeo.

325. In nessuna maniera noi possiam percepire i corpi o immaginarceli, se non per via dei sensi. Quindi le qualità che di loro conosciamo, siccome si è spiegato anche altrove, sono tutte relative al nostro sentire corporeo; i corpi ci si presentano sempre come investiti di sensazioni, e noi riguardiamo come tante loro qualità quelle che non sono se non modificazioni dell'anima nostra. Noi infatti sogliamo attribuire ai corpi i colori,gli odori,i sapori, i suoni, il caldo e il freddo,e tante altre qualità,le quali non sono che nostre sensazioni; a tal segno che, se mancasse per ipotesi ogni anima sensitiva, queste qualità non sarebbero nè men concepibili, e tuttavia nell'ipotesi, i corpi sarebbero ancora.

326. Diremo noi dunque coi sensisti, che i corpi non sono che complessi di sensazioni? Ciò ripugna col principio di cognizione, di sostanza e di effetto; perchè, se le nostre sensazioni sono nostre *passività*, deve sussistere un ente che le produca. Dobbiamo dunque limitarci a dire, che le qualità sensibili dei corpi sono relazioni peculiari esistenti fra i corpi e l'anima sensitiva; ma relazioni, delle quali noi non abbiamo cognizione positiva se non di un termine solo, vale a dire di quel termine che è nell'anima nostra e che costituisce le sensazioni.

327. I filosofi osservando questa verità, e nondimeno riconoscendo che ai corpi convengono certe qualità per modo, che senza di esse non si potrebbero nè pur concepire sussistenti, distin-

sero le qualità dei corpi in ***primarie*** e ***secondarie***, e dissero che quelle e non queste sono qualità essenziali ai corpi. Tra le qualità primarie riconobbero l' ***estensione***, e questa misurata; da cui poi hanno origine la ***grandezza***; la ***figura*** ed altre. Ora, è chiaro che l'estensione è così essenziale al concetto di corpo, che senza di essa ne ripugna la sussistenza.

328. Ma si dimanda: l' estensione misurata non appartiene anch'essa al sentimento? L'esteso continuo dove può sussistere, se togliamo via il principio senziente che unifica la materia ?

Ciò è verissimo; e se noi spogliassimo il concetto di corpo da ogni sentito, verremo con ciò a spogliarlo anche della sua estensione; poichè l'estensione del corpo non può pensarsi, se non come il modo del sentito. Ma noi abbiamo anche detto, che il corpo è la causa prossima delle nostre sensazioni e il subietto delle qualità sensibili; così appunto lo concepisce anche il senso comune. Ma cos'è questa causa prossima delle sensazioni? È il sensifero; e questo abbiam provato esser identico con la forza straniera. Ma il sensifero esiste dovunque si trova il sentito, il sentito è esteso; dunque anche il sensifero, o la forza straniera, o il corpo deve avere la qualità dell'estensione, deve essere esteso. Dunque l'estensione è veramente qualità propria dei corpi, e non soltanto del nostro sentimento. Invece le qualità secondarie rivelano bensì l'attitudine che i corpi hanno di suscitare in noi le sensazioni corrispondenti, ma noi non conosciamo la natura e l' essenza di quell'attitudine.

ARTICOLO DECIMO

Del concetto di sostanza materiale.

329. Se noi dividessimo affatto ciò che contiene di subiettivo il concetto di corpo e di materia, non ci sarebbe più possibile di pensare la sostanza dei corpi, la materia come un che sussistente in sè. Infatti, quanto alla materia, noi non la conosciamo se non come sensifero; e il sensifero occupando lo stesso luogo. la stessa estensione del sentito, il corpo è per noi sempre investito di sensazioni; tolte le quali, svanisce anche il concetto essenziale al corpo e alla materia, che è quello dell' estensione. Quando alle qualità secondarie, queste non sono propriamente qualità della materia, ma indizî o segnature di esse qualità che restano in sè occulte. Dunque non si può spogliare il concetto di corpo da tutto ciò che comprende di subiettivo, senza che ne svanisca il concetto medesimo.

330. Ma non è vero che noi pensiamo l'atto prima dei corpi, la sostanza stessa corporea e materiale?

È vero; ma cosa facciam noi quando pensiamo i corpi in sè sussistenti, e come divisi e separati da noi e da ogni nostra perce-

zione sensitiva? Noi allora non facciamo che pensare degli enti come possibili ad essere sentiti; li pensiamo *in potenza* ad esercitare la loro azione sul nostro sentimento. Siccome poi non si può pensare una cosa come *ente*, se manchi delle condizioni necessarie all' ente stesso, e — niuna cosa è ente, se non in quanto è in atto, cioè ha l'atto essenziale dell' esistere; — perciò, non possiamo pensare una cosa come *in potenza* ad essere sentita, senza inchiudere nel suo concetto l' atto della sua propria sussistenza. Giacchè un essere che non esiste se non in potenza, e che è quindi una mera potenza. non è pensabile, mentre è il nulla, e il nulla non è nè meno in potenza un qualcosa.

L' atto primo dell' esistenza è la sostanza, e l' atto primo di un ente sensibile e corporeo è la sostanza corporea. Dunque noi conosciamo, o sia abbiamo il concetto ontologico della sostanza corporea e materiale, che è il concetto di un ente reale avente la potenza di farsi termine al nostro sentimento corporeo. Questi sono i confini, entro i quali si restringe per noi il concetto di sostanza materiale.

ARTICOLO UNDECIMO

Conclusione.

331. Ed ecco brevemente qual sia la ragione ontologica, che spiega tutto ciò che l'uomo pensa come ente materiale.

1.° Il senso comune lo pensa come ente reale e sussistente, e come dotato delle qualità sensibili tanto dell' estensione misurata, quanto delle altre che abbiamo chiamate secondarie. Nel che però non s' inganna, perchè il senso comune non fa distinzione tra il concetto della materia bruta e divisa da ogni relazione anche mentale col principio senziente, e il concetto di materia o forza materiale in potenza a essere sentita.

332. 2.° Ma la filosofia trascendentale, non contenta del concetto volgare di materia, riflettendo sulla natura dell' ente materiale, viene a scoprire *a*) che essa ha la natura di *ente termine*, e che perciò ripugna l' esistenza di una materia separata da ogni *principio immateriale*; essa sarebbe un ente incompleto, cioè le mancherebbe una condizione necessaria alla sussistenza dell' ente; *b*) che perciò separata da ogni principio non può più competerle il concetto d' individuo, al quale è essenziale l' *unità*, giacchè la materia non si unifica che dal sentimento; *c*) che lo stesso *esteso continuo* per conseguenza non esiste, se non in virtù del sentimento, il quale ha il modo dell'estensione e della continuità, quantunque sia inesteso; *d*) che se la materia è essenzialmente termine, ogni elemento primitivo di essa, non solo non ripugna, ma deve anzi ritenersi che abbia congiunto un *principio animatore*, e che anche i corpi abbiano un *principio corporeo*;

e) che l'inerzia stessa della materia in mezzo al moto da cui è agitata continuamente, ci obbliga ad ammettere una causa del moto stesso. la quale non può essere un ente-termine, ma un ente-principio; f) finalmente che tanto il principio corporeo e i principi animatori, quanto l'essenza stessa della materia sono cose che noi conosciamo negativamente, e la sola parte positiva che conosciamo dei corpi e della materia è limitata all'azione che i corpi producono nel nostro sentimento e al modo dell'estensione misurata, la quale parimenti è dote del sentito esteso.

CAPO SETTIMO

Dell'ente relativo a sè stesso.

333. Lo spazio e l'ente corporeo, di cui abbiamo fin qui scandagliato la natura, hanno la ragione semplicemente di *termine*, e non quella di *principio*. Essi sono termini del sentimento, e la materia è termine anche delle operazioni di enti non materiali. quali sono le anime e gli spiriti. Ora qui si deve osservare che l'ente-termine non percepisce sè medesimo e molto meno le altre cose da lui diverse; la percezione è qualcosa di attivo, e la materia è completamente inerte, lo spazio poi immobile e privo di sentimento. Ciò che non percepisce sè stesso, non esiste per sè, non ha niente che tenga una relazione con lui; esso invece può essere percepito da altro ente che abbia sentimento, e così si rende termine di quell'ente-sentimento. La sua esistenza dunque è relativa ad altri enti, a quelli che lo percepiscono o possono percepirlo. Dunque lo spazio e la materia sono enti relativi ad altri enti, per l'esistenza e l'azione dei quali esistono.

334. Tutto il contrario deve dirsi di quegli enti, i quali hanno la ragione di *principio*, e non di *termine*. Questi non esistono in servigio degli enti materiali e dello spazio, ma lo spazio e la materia esistono unicamente per loro; perciò essi hanno natura di *enti relativi a sè*, e non relativi ad altri enti. Tali sono tutti gli enti immateriali, la cui operazione immanente consiste nel *sentire* o nell'*intendere*, e le cui operazioni transeunti e accidentali sono degli atti secondi di quella prima operazione.

335. Vero è, che gli enti sensitivi non si possono separare dalla materia, nè gl'intellettivi dall'essere ideale, senza che cessino di esistere. Sottratto il termine al suo principio, cessa il principio stesso, perchè non per altro esso è principio, se non perchè ha un termine della sua operazione, il quale per il principio senziente è il corpo o la materia, e pel principio intelligente è l'obietto pensabile, intelligibile. Ma da questa legge del sintesismo naturale dell'essere malamente si trarrebbe la conseguenza, che il principio esiste a pro del suo termine e non viceversa. Che se il principio esiste per sè, e il suo termine non esiste se non pel princi-

pio, ne segue che ogni ente-principio ha la ragione di ente relativo a sè: D'altra parte se bene ogni ente-principio abbia un'azione sopra il suo termine, questa sua azione però non è fatta per il termine stesso, ma per quell'ente che la fa, per l'ente attivo e immateriale, il quale col mezzo delle proprie operazioni tende a svolgere le proprie potenze e facoltà, a procacciarsi degli stati sempre migliori, a perfezionarsi ; e così le sue azioni rientrano sempre in lui, non riguardano che lui solo, o per lo meno tornano sempre a suo prò o svantaggio.

336. Non si deve omettere una restrizione di questo principio ontologico circa l'ente-principio. Ogni ente attivo operante per un'attività a lui intrinseca, come è quella del sentire e dell'intendere, ha natura di principio. Però sotto un altro riguardo questo ente deve riguardarsi come ente-termine. Esso è termine, non già rispetto alla materia, al corpo che fa un'azione su di esso e lo determina a sentire, ma rispetto ad un altro principio precedente, da cui l'ente stesso è prodotto.

Ogni ente creato è termine dell'atto creativo ; quindi l'anima umana può dirsi un ente misto di termine e di principio; è termine riguardo all'atto del Creatore; è principio riguardo al suo sussistere. In questo senso tutti gli enti creati sono *enti relativi a un altro ente*, che è il creatore. Ma questo è un senso ben diverso da quello che noi abbiamo inteso parlando degli enti relativi a sè e degli enti relativi ad altri enti; giacchè la relazione fra gli enti creati e il creatore non è quella di *percezione* propria del creatore stesso, ma è quella di effetti verso la loro causa creatrice, e di enti conosciuti verso l'intelligenza suprema. Se invece noi prescindiamo dall'azione creatrice, e osserviamo gli enti come sussistono in sè, troviamo che l'atto primo e sostanziale della materia è quello di essere termine dell'azione di sentire; quando invece l'atto primo e sostanziale dell'anima non è termine, ma principio del suo sussistere, benchè sia termine estrinseco rispetto a un atto a lei precedente, e da essa non percepito, qual è quello del creatore.

337. Ma una relazione può ella stare senza il termine, a cui si riferisca? Se dunque un ente, per esempio, sensitivo non può stare senza un termine sentito, non si dirà che esso è un ente relativo alla materia o alla forza esterna, a cui ha relazione il sentimento? E non si dice, che la maniera del nostro sentire è relativa al corpo che agisce nell'anima ?

Rispondo primieramente, che, se bene tra un principio senziente e un termine sentito si dia necessariamente una relazione, quella che esiste tra ogni principio e ogni termine, tuttavia se, come si disse, il termine non esiste per sè, ma pel principio, il principio non è un ente relativo al termine, ma questo è relativo al principio. Perchè un ente non sia relativo a un altro ente, ma a sè stesso, è necessario che sia attivo e che sia superiore all' ente che gli servo

di termine. E tale è sempre il caso degli enti-principi verso gli enti-termini, meri termini, quali sono i corpi. Gli enti invece relativi ad altri non hanno in sè alcun'attività, fuori quella che loro nasce dalla congiunzione coi loro principî, come è quella del corpo che non opera sull'anima, se non perchè l'anima stessa gli dà questo atto unendosi a lui. Altro è dunque la doppia relazione logica che si concepisce tra un termine e un principio, e altro è la relazione ontologica che un ente ha verso sè stesso, o pure verso gli altri enti. La materia non ha relazione verso sè stessa, perchè non sente sè stessa, ma è sentita; l' ente sensitivo invece non ha relazione se non con sè stesso, perchè si sente e si percepisce. Riguardo al principio senziente, è vero che esso non può concepirsi senza un termine sentito; ma si avverta che il sentito stesso non è fuori e quasi diviso dal suo principio. Fuori di esso propriamente non è che il sensifero, il quale è identico con la materia; ma questa divisa dal sentimento non è più un ente.

Quanto poi a quello che si aggiunge nella difficoltà, che cioè il sentimento e le sue modificazioni sono relative alla natura dei corpi che ne sono i termini, ciò vuol dire soltanto che il sentir corporeo ha dei limiti e dei modi, i quali sono stabiliti e tracciati dalla causa che concorre a produrre il sentire corporeo, e non già che il sentire esista pei corpi o per la materia, e quindi che l'ente sensitivo sia un ente relativo agli enti materiali e corporei. L' essere dunque un ente relativo a sè non toglie che la sua sussistenza sia legata a quella di altri enti, dai quali riceva in sè un'azione corrispondente alla loro natura.

CAPO OTTAVO

Del subietto in generale.

338. Dell' ente relativo a sè si predica in senso proprio il concetto di *subietto*. Vediamo prima cos'è il subietto in generale.

339. Noi parliamo qui del subietto in senso proprio e rigoroso, in quel senso nel quale è ricevuto comunemente dagli ontologi. In origine la parola *subietto* esprime un traslato, poichè vuol dire ciò che sta sotto, e che è sostegno di altra cosa che a lui si appoggia. Stando quindi all' etimologia della parola, subietto è lo stesso che sostanza, o sia—ciò in cui e per cui sussistono gli accidenti. — In senso doppiamente traslato si chiama subietto dai logici anche un ente mentale e astratto, come la *virtù* nella proposizione « la virtù non solo è onesta, ma anche utile »; tali subietti si dicono *subietti dialettici*, laddove le sostanze sono *subietti reali*. Egualmente si dice *subietto del discorso* per significare ciò che forma l'argomento, la materia principale di esso.

340. La parola *subietto* presa in qualcuno di questi sensi conviene tanto alle cose animate, quanto alle inanimate e insensiti-

ve, siano poi reali, come la materia bruta, siano ideali, come ogni concetto della mente che si riguardi qual subietto dialettico di qualche predicato. In tutti i quali casi questa voce non esprime che una relazione e un ordine che la mente discerne tra le proprietà della cosa concepita; tra queste proprietà la mente ne scopre una che trova necessaria alla sussistenza delle altre e alla loro unità, e che è l'atto primo della cosa, da cui dipendono gli altri tutti. A questa proprietà, a questo atto primo la mente applica l'idea del subietto.

341. Ma il vero subietto è per noi — ogni ente che abbia sentimento; — ogni ente perciò che *abbia in sè la vita*, che sia *principio di sentire*, e quindi che abbia un'esistenza, non già relativa ad altri enti, come la materia, ma una sussistenza propria e assoluta vale a dire relativa a sè.

342. Dove è da avvertirsi la differenza tra *subietto* e *sostanza*. La sostanza è l'atto primo d'un ente, in quanto sostiene gli accidenti; il subietto invece può essere anche una forma semplice, scevra di accidenti; cosicchè, dato un sentimento, ancorchè fosse semplicissimo e invariabile, sarebbe tuttavia un subietto.

343. Un essere che gode di sentimento è principio del suo sentire; dunque il subietto ha natura di *principio*. L'atto stesso del sentire, quantunque sia passivo rispetto alla causa che lo determina e lo qualifica, è però in sè un'attività che rivela un'attuale esistenza; giacchè l'atto del sentire è posto dal principio stesso, emana da lui, anzi è lui stesso. Dunque il subietto è un *principio attivo*. Che se questo principio ha in sè l'attività di sentire, cosicchè il sentimento emana da lui, è posto da lui, ne segue ch'esso è principio *supremo*; giacchè nella sua natura non c'è altra entità che gli sia superiore o da cui derivi quella sua attività; altrimenti se fosse sottomesso a qualche altro principio, non avrebbe in sè la ragione della propria sussistenza, e sarebbe, a dir così, un altro ente da quello che è. Dunque il subietto è — un ente senziente, in quanto contiene in sè un principio attivo supremo. —

344. Ho detto che, se questo principio dipendesse da qualche altro principio, non avrebbe in sè la ragione della propria sussistenza. Intorno alla quale proposizione bisogna che ci intendiamo. Noi non diciamo già che i subietti finiti, come tali, abbiano in sè la *ragione ultima* del proprio sussistere; questa ragione ultima è l'atto creativo, e non già l'attività propria del subietto finito. Noi qui parliamo della ragione ontologica e contingente, e diciamo che un ente ha in sè la ragione del proprio sussistere relativamente a ogni altra entità distinta da lui, allorchè da nessun'altra entità dipende la sua sussistenza. La sussistenza, per esempio, di quelle entità che si dicono *accidenti*, non ha in sè la propria ragione, perchè gli accidenti inesistono alla sostanza, al subietto, e non possono pensarsi come sussistenti in sè stessi. Il subietto invece ha in sè un principio che è base della propria sus-

sistenza. Parimente diciamo che un ente finito ha in sè la ragione della propria sussistenza, quando per pensare quell' ente non fa bisogno di pensare altra cosa, come parte essenziale di lui. Noi possiamo pensare, a cagion d'esempio, un uomo individuo, senza bisogno per concepirlo di pensare un'intelligenza pura, una pianta, un sasso o altro ente. La sussistenza di un uomo dunque ha la sua ragione nella stessa natura del subietto umano, e non fuori di essa.

345. Quindi si vede che ogni subietto 1.° è *sostanza*, cioè è l'atto primo del sussistere; è ciò che si pensa come primo in ordine a tutti gli atti che in lui possono essere, in guisa che gli altri atti si possono anche non pensare; come possono anche non esistere, ma quel primo atto non si può non pensare; 2.° è *individuo*, perchè dal momento ch' esiste un principio supremo e attivo, esiste necessariamente come unico e semplice, come indivisibile, distinto da ogni altro ente, incomunicabile; 3.° resta sempre *identico* e *invariabile*, perchè non è se non principio o base di sussistenza; se variasse come principio, non sarebbe più principio; ciò che in esso varia non sono che gli atti accidentali; può dunque cessare di esistere come subietto, o sia come quel tale subietto, ma non può mutarsi e variare finchè sussiste quel desso; può congiungersi ontologicamente con altro principio di natura superiore; a cagion d' esempio, il principio senziente potrebbe elevarsi alla natura di subietto intelligente per l'intuizione dell' idea; ma in qualità di senziente esso riterrebbe ancora la natura di principio, nè più nè meno di prima.

346. Un' altra cosa dobbiam notare, ed è che, se bene noi abbiam chiamato il subietto un essere senziente, non abbiamo con ciò esclusi gli esseri intellettivi. Anche l' intelletto è un sentimento, e ogni ente attivo non può mancarne, perchè il *sentimento è la stessa realità dell' ente*. Perciò quell' espressione va presa in senso generico, senza far distinzione alcuna tra la maniera di sentire propria dei soli animali, e il sentimento proprio solo dell'uomo come intelligente o delle altre intelligenze. Il sentire, qualunque ne sia il modo, dipende da un principio attivo, mentre l'essere sentito non manifesta alcun' attività, e perciò la materia non è subietto.

347. I subietti che noi conosciamo sono di due specie, cioè *subietti meramente sensitivi*, quali sono i bruti; e *subietti sensitivi e intellettivi*, quali sono gli uomini. A questi si devono aggiungere i *subietti meramente intellettivi*, che noi concepiamo e congetturiamo col ragionamento, tra i quali è anche l' *anima separata* dell'uomo. Di ciascuna specie dobbiamo cercare la nozione e le leggi ontologiche.

CAPO NONO

Del subietto meramente sensitivo.

ARTICOLO PRIMO

Concetto del subietto veramente sensitivo o animale.

348. Avendo noi ammesso come tesi pressochè certa, che ad ogni elemento primitivo della materia è annesso un principio animatore, sarebbe a dimandarsi, se ognuno di questi principî costituisca un subietto. Al che rispondiamo, che quantunque gli possa competere un tal concetto, pure un principio animatore non costituisce un *subietto animale*, di cui solamente intendiamo di favellare, come quello che cade nella nostra esperienza e di cui possiamo ragionare con certezza. Ora, il subietto meramente sensitivo e animale è — un individuo sensitivo, in quanto ha in sè un principio supremo di sentire corporeamente. —

349. La proprietà essenziale dell' individuo è l'unità o semplicità; quindi il concetto di subietto sensitivo è quello di un ente semplice, immateriale, uno e indivisibile. Esso però si distingue dagl' individui intellettivi o puri spiriti in ciò, che egli è principio di sentire corporeamente, cioè di un sentimento che ha per termine l'esteso, il corpo.

350. Si dirà che, se il termine di questo sentimento è esteso, se il sentimento si diffonde sul termine stesso, egli ha necessariamente la stessa estensione del termine sentito, e quindi non è più semplice e indivisibile, ma è multiplo e divisibile come il suo termine materiale. Ma ciò non è vero: noi abbiamo all' incontro dimostrato nella Psicologia, che il sentimento corporeo, se bene abbia il modo dell' estensione e occupi lo spazio medesimo del termine sentito ed esteso, tuttavia non è esteso egli medesimo, ciò che ripugnerebbe. E la ragione più evidente e calzante di questa ripugnanza e assurdità si è, che — l' esteso non può percepire l' esteso, — mentre una tale percezione importa che il percipiente sia unico ed unifichi nel suo sentimento il multiplo ed l'esteso che gli è termine di sentimento.

351. È da ciò si trae una valida confutazione del materialismo, perchè, se la materia è moltiplice e divisibile, e il sentimento non esiste fuorchè a condizione di esser unico e di trovarsi in un principio semplice, è chiaro che non si può ridurre tutti gli enti alla materia, anche solo osservando la natura degli enti sensitivi; anzi è chiaro che della materia non si può nè pur parlare, fuorchè ricorrendo a un ente semplice a cui serva di termine del sentimento.

ARTICOLO SECONDO

Delle condizioni ontologiche del subietto animale.

352. Gli elementi vivi della materia non hanno che il sentimento; ma questo sentimento non basta a costituire il ***subietto animale.*** L'animale non è costituito, se non vi concorrono le seguenti condizioni ontologiche: 1.° un sentimento continuo; 2.° l'eccitamento; 3.° un'organizzazione tale del corpo, che perpetui l'eccitamento; 4.° unità di organizzazione e di eccitamento, sicchè ci sia un sentimento massimo, che domini tutte le attività sensitive, e così individui l'ente senziente.

353. La prima condizione si dà anche negli elementi, perchè ogni atomo, ogni elemento della materia è continuo o sia perfettamente duro; e il sentimento che vi aderisce, è anch'esso continuo. Ma il continuo del sentimento animale si estende egualmente a tutti i punti assegnabili o pensabili nell'organismo del corpo animale. Se il sentimento non si diffondesse in modo continuo nel corpo, ma fosse discontinuo, allora non sarebbe più un subietto unico e individuale, non avrebbe un sol principio supremo che lo reggesse; e quindi sarebbero tanti subietti, quante fossero le parti assegnabili e discontinue. La continuità del sentimento è dunque prima condizione ontologica dell'animale.

354. Ma ciò non basta. Supponiamo che alcuni elementi materiali si unissero in modo da costituire una massa continua. In tal caso tutti quei sentimenti proprî di ciascun elemento si fonderebbero in uno, ma tuttavia l'animale non esisterebbe ancora. Acciocchè esista l'animale è necessario un ***sentimento di eccitazione***, cioè un tal sentimento che possa ricevere l'azione di stimoli appropriati e convenienti, quale vediamo esistere negli animali, in cui tutte le parti del corpo esercitano un'eccitazione sul sentimento, e ricevendola anche dai corpi stranieri, la trasmettono, per così dire, all'anima.

355. A questo scopo è indispensabile un'organizzazione particolare del corpo animale, in cui tutti gli organi, tutti i vasi, i tessuti, i movimenti intestini concorrono non solo ad eccitare il sentimento, ma a perpetuarne l'eccitamento stesso, onde nasce — l'incessante produzione del sentimento, — che è la vita dell'animale.

356. E questa organizzazione, come anche il conseguente eccitamento devono avere unità, di maniera che tutti i sentimenti particolari siano dipendenti da un sol principio, e tutte le parti dell'organismo rispondono a un centro comune, qual sarebbe il centro del sistema nervoso, e le singole sue parti si giovino le une le altre. Ove mancasse questa unità, cesserebbe di esservi l'individuo; e la morte dell'animale dipende appunto dalla cessazione di quest'armonia delle singole parti dell'organismo, da cui

proviene che quei sentimenti che prima eran dominati da un sentimento massimo e principale, si sottraggono a questo stesso, e l'individuo senziente non è più.

357. Questo modo di spiegare, così il nascere, come il morire dell'animale, mentre consuona con quanto abbiamo detto dei principi animatori legati agli elementi della materia, è anche plausibile per questo, che non ci costringe ad ammettere nè le anime sensitive separate dalla materia, ciò che è assurdo, nè l'annichilamento delle anime stesse per morte, mentre niente si distrugge di ciò che fu creato. Suppongasi dunque ogni elemento primitivo fornito di sentimento. Se la materia, non cerca ora per qual concorso di cause, si unisse per modo da costituire un'organizzazione simile a quella di un animale, l'individuo senziente già esisterebbe. Facciasi che il corpo si disorganizzi, non cerco ancora per qual concorso di cause: in tal caso, senza che si supponga distrutta l'anima, basta che i singoli sentimenti non siano più unificati, acciocchè cessi l'individuo, il subietto senziente. Immaginiamo dei suonatori di varî strumenti, i quali si uniscano ad eseguire un pezzo di musica: tutti suonano uno stromento diverso, ma perchè tutti si accordano nell'obedire al cenno di un solo che li regge e governa, e tutti eseguiscono lo stesso tema, perciò quei suoni moltiplici dànno un'armonia di note svariate, ma correlative. Facciasi ora che ciascun suonatore si allontani dal suo vicino per molto tratto, continuando tuttavia a suonare; l'armonia se ne va, e più non sussistono che i singoli suonatori limitati al loro strumento. Possiam dire che avvenga qualcosa di simile rispetto al sentimento animale: esso, finchè l'organismo è unito e intiero, ha un eccitamento continuo, donde risulta un'armonia, un corso di sentimenti che ben si direbbe *corso zoetico*; rotta l'unità di organismo, esso si spezza, si moltiplica, si dissolve, per così dire, non aderendo più che agli elementi separati, e cessando di essere dominato da un sol principio supremo.

ARTICOLO TERZO

Il subietto animale è composto di forma e di materia, di principio e di termine.

358. L'anima e il corpo sono due sostanze essenzialmente distinte; cosicchè ciò che si predica dell'una non si può predicare dell'altro. Non ostante però questa differenza ontologica, le due sostanze sono necessarie alla costituzione del subietto animale. E siccome l'anima è forma, e il corpo è materia; così il subietto animale è composto di forma e materia. Diciamo il *subietto animale*, e non già l'*anima;* perchè quello non è soltanto anima, ma anche corpo; l'anima invece non è composta, e molto meno è materia.

359. In primo luogo l'anima è *forma*. Forma è ciò che determina l'ente, e lo fa essere il tal ente, più tosto che il tal altro. Ora, l'anima è quella che dà al corpo la vita, che gli comunica quell'atto pel quale egli può agire su di essa ed eccitarvi il sentimento. Riteniamo che la materia è inerte: come inerte, non potrebbe operare sull'anima, se questa congiungendosi a lei, non la rendesse atta a farsi sentire. Dunque l'anima sensitiva è forma del corpo. La stessa forza organizzatrice non può essere che l'anima, o per lo meno la natura stessa dei diversi principî animatori congiunti ai diversi elementi materiali; altrimenti il corpo materiale non sarebbe inerte, ma attivo, e perciò non sarebbe materia.

360. Ma la materia entra essa pure a costituire il subietto senziente. Perchè? perchè non si dà senziente senza un sentito; il sentito di cui parliamo è esteso e dipende dal sensifero, che è materiale; dunque anche la materia entra a costituire l'individuo animale.

361. In senso diverso dal sopraddetto si deve dire, che anche il sentito è *forma del sentimento;* giacchè, prima che il sentimento sia formato, è l'anima quella che informa il corpo: ma il corpo alla sua volta determina e forma il sentimento; dunque si può dire forma del sentimento.

362. Si vede da tutto ciò che la costruzione ontologica dell'animale presenta essa pure il dualismo; cioè la *forma* e la *materia*, il *principio* e il *termine*. A quella guisa che abbiamo detto non potersi concepire la materia divisa e separata da ogni maniera di sentimento, perchè la sua essenza consiste nell'esser termine di esso; così adesso diciamo per la stessa ragione non poter esistere il subietto senziente separato da ogni termine materiale. Un tal subietto è assurdo, e non può pensarsi che per mezzo dell'*astrazione ipotetica;* giacchè, se bene il principio si distingua sostanzialmente dal termine, esso però, separato da questo, mancherebbe di ogni sentimento di qualunque natura, mentre il sentimento corporeo non si da che nell'attuale unione del principio col suo termine. Mancando di ogni sentimento, non avrebbe verun atto; ora un ente reale privo di ogni atto non é una contradizione?

363. È però da notarsi, che, per quanto il termine materiale sia indispensabile alla sussistenza del subietto senziente, tuttavia non entra nè può entrare nel sentimento stesso; giacchè la materia non é termine, se non in quanto è il sensifero; e questo non è sensifero, se non in quanto è sentito; ma il *termine sentito*, come tale, è nell'anima e non fuori di essa: all'incontro, come termine, come causa eccitante il sentimento, è fuori dell'anima. Dunque la materia, o forza materiale, rimane sempre forza straniera al principio senziente.

ARTICOLO QUARTO

Onde nasca la varietà degli animali.

364. Gettando l'occhio sul regno animale . ci si presenta una varietà numerosissima di subietti senzienti distinti per la forma del corpo e molto più per la diversità degl' istinti. Ora , il regno animale non presenta che una sola specie di enti, poichè tutti hanno la stessa identica essenza , che è l' animalità o sensitività corporea. La loro distinzione non è specifica , ma accidentale , non consistendo che in una maggiore o minore perfezione del sentimento corporeo e delle operazioni istintive ; cosicchè partendo dagli animali i più imperfetti, quali sono i polipi, gli animali infusori , e perfino i zoofiti o sia animali-piante , nei quali la vita sensitiva è così ambigua che non si saprebbe se appartengono al regno animale o al vegetale, e ascendendo ai più perfetti, noi non troviamo mai altro che questi due elementi , 1.° un principio che sente, 2.° un corpo organizzato che gli è congiunto come suo termine stabile.

365. Siccome però il sentimento e ogni attività che ne deriva, è limitato dal suo termine; ecco perchè gli animali presentano tanta varietà e tanti gradi di minore o maggior perfezione. Questa varietà dipende dalla più o meno semplice , o più meno complicata organizzazione. Quanto l' organismo è più semplice , tanto più limitato è il sentimento dell' animale , più ristretta la sfera delle sue operazioni ; e così viceversa.

366. La diversa foggia poi del corpo animale ben si vede, come sia la principale ragione di quella varietà d'istinti e di operazioni a cui vediamo tendere i diversi animali. E coloro che dalle operazioni complicate e ben condotte di alcuni fra essi vorrebbero dedurre , che questi non mancano di un principio intelligente , si convincerebbero del contrario , quando si facessero a studiare l'intima e sapiente struttura del corpo, che è strumento del principio sensitivo ; poichè questa è ragion sufficiente ontologica di quell' attività sensitiva che appelliamo istinto animale , e da cui dipendono non alcune soltanto , ma tutte le operazioni dei bruti.

ARTICOLO QUINTO

Limitazione del subietto meramente sensitivo.

367. È assioma ontologico di prima evidenza, che — i principî, come tali , non possono avere altra attività nè altra realità se non quella che ricevono dai loro termini—.Giacchè , se bene un ente-principio sia più nobile ed eccellente del proprio termine , la sua azione però non può oltrepassare i limiti di questo nè estendersi ad altra cosa diversa.

368. Da ciò si comprende quanto sia la limitazione e imperfezione, naturale però e non già contro natura, dei subietti meramente sensitivi. Infatti applicando l'assioma accennato al principio senziente ne discende questo corollario, che — il principio senziente è limitato dal sentito, termine del suo atto —. Ma al sentito aderisce una materia corporea estesa, a cui il sentito stesso è legato e da cui dipende. Dunque il subietto o principio meramente sensitivo ha un' esistenza relativa al corpo e alla materia, e non contiene in sè altra attività che quella di sentire e di movere il termine corporeo.

369. Ora, se il subietto sensitivo non sussiste che in forza della congiunzione ontologica del principio senziente con la sostanza o col termine materiale; è chiaro che esso è il più imperfetto degli enti reali da noi conosciuti. Poichè la materia disgiunta da ogni principio non può sussistere, essendo essenzialmente termine; il principio senziente diviso dal suo termine nè pur esso sussiste, essendo necessario che un principio abbia un termine in cui riposi il suo atto. Dunque la sussistenza più imperfetta dell' ente è quella che nasce dalla congiunzione ontologica di un principio sensitivo e di un termine materiale.

370. Per misurare poi quanta sia l' imperfezione dell' ente meramente sensitivo, convien confrontarlo con l'essenza dell'essere. Questo ha tre forme; l' ente sensitivo non ha che la forma *reale*, e questa pure limitatissima. Ogni sentimento è una realità; quindi anche il sentimento corporeo. Ma il sentimento è tanto più limitato, quanto meno perfetto è il termine che gli aderisce. Ora, il sentimento del principio meramente sensitivo non ha altro termine che materiale; e questo è il più imperfetto. Dunque il subietto senziente è il più imperfetto degli enti reali da noi conosciuti.

371. I termini infatti altri sono materiali e corporei, altri sono spirituali. L' essere ideale non è materia, non è esteso, non è limitato, nè è un semplice estrasubietto; esso è *obiettivo*; e il termine obbiettivo dà al subietto una proprietà nobilissima, qual'è quello di *conoscere l' ente*. Di questo termine mancando il principio sensitivo, ne segue che a lui non si comunica l' essere sotto la forma *ideale*, e quindi molto meno sotto la forma *morale*. Perciò l'azione del subietto senziente nè si ripiega su di sè, e quindi non ha coscienza, nè può oltrepassare i limiti del termine corporeo e conoscere gli enti da sè distinti.

372. Tolto l'essere ideale, non rimane che il sentimento col suo termine. Ma nè l'uno nè l' altro è un ente, se non pensato e riferito all' essenza dell' ente, tolta la quale tutto rimane tenebroso e intelligibile. Da ciò si conchiude, che l' ente meramente sensitivo è un ente incompleto; è bensì completo nella sua specie, nulla mancandogli di ciò che è necessario alla sua sussistenza, ma è incompleto per questo che non ha in sè l' essenza dell'ente, e che senza di questa non è nè pur pensabile; per modo che, se

non ci fosse in natura qualche ente che contenesse tutta l'essenza dell'ente, esso non potrebbe sussistere, sarebbe assurdo.

373. Per meglio intendere l' imperfezione dell' essere meramente sensitivo, ricorriamo a quel principio ontologico, il quale stabilisce, che — niuna cosa è ente, se non ha il carattere della *suità*, vale a dire, se non è in sè —. Giacchè il concetto di *ente* non contiene alcuna relazione di un ente con un altro, anzi la esclude. Ora, una cosa non può essere *in sè*, fuorchè a condizione che sia in una mente. Solo questa può pensare le cose come sono in sè e attribuir loro la sussistenza, o ripiegarsi su di sè medesima; e con questo atto acquistar coscienza di sè e concepirsi come in sè esistente. Al contrario un corpo che non fosse concepito da alcun intelletto, non esisterebbe in sè, perchè mancante di ogni propria percezione e non affermato da nessuna intelligenza; ciò che ripugna. Lo stesso dicasi di un essere meramente sensitivo: esso non avendo la facoltà di pensar l' ente, non può avere il *sè*; per ciò non è un essere completo se non in quanto è pensato da altro ente. Giacchè l' *essere in sè* è l' essere concepito *assolutamente* e senza relazione ad altro ente, da un intelletto.

Dal che si vede, che l' ente ha per sua proprietà essenziale l' obiettività, e che è di natura sua intelligibile. Ond'è che, se ci sono degli enti non conoscibili per sè, quali sono tutti i reali contingenti, questi non sono nè pure pienamente enti, ma vengono completati e ultimati dall' unione dell' ente per essenza, unione che si fa nella mente.

CAPO DECIMO

Del subietto meramente intellettivo.

374. Essendo noi subietti animali e intellettivi ad un tempo, possiamo formarci il concetto ontologico di un subietto meramente intellettivo, spogliando con l' astrazione il subietto umano della parte animale e ritenendo i soli costitutivi dell'intelligenza.

375. Ciò posto, quella congiunzione ontologica che abbiamo scoperta nella costituzione del subietto animale, la riscontriamo pure nel subietto intelligente; perchè, mentre quello è posto in essere da un principio senziente unito al suo termine sentito, qui pure il subietto intelligente risulta dall' unione di un principio intelligente con un termine inteso. E a quel modo che il sentimento fondamentale, atto primo del senziente, aderisce a un primo sentito, egualmente l' intelletto, atto primo dell'intelligente, si congiunge con un primo inteso.

376. Fin qui troviamo analogia; ma in mezzo a questa vi è una differenza specifica e ontologica. Il primo sentito è il corpo, ente materiale e finito, termine del sentimento, e niente più che termine. Laddove il primo inteso è l' ente senza alcuna restrizione, e

quindi infinito. Là tanto il principio come il suo termine sono finiti, in modo però che il principio è superiore al suo termine, quanto è superiore un ente relativo a sè a un ente relativo ad altri. Ma qui invece, giacchè noi parliamo di un subietto contingente simile a noi, il principio è finito, ma il suo termine è infinito, e perciò senza paragone più eccellente del principio stesso.

Un'altra differenza poi la troviamo nella maniera, onde il termine inteso aderisce al principio intelligente. Il nesso tra il termine sentito e il principio senziente è un nesso di *azione* del primo sul secondo; ma il nesso dell'inteso con l'intelligente è un nesso di *cognizione*. L'azione proviene sempre da un ente reale e si esercita in un reale; la cognizione procede dall'ente ideale, perchè solo questo può rivelarsi e farsi conoscere; perciò mentre quel primo è un *nesso reale*, quest'altro invece è un *nesso ideale* semplicemente.

È da osservarsi di più che, trattandosi del subietto senziente, il principio che sente è quello stesso che comunica al corpo l'attitudine a farsi sentire; chè la materia è per sè inerte. Non è così del subietto intelligente, il quale non ha alcun'azione sull'ente ideale, non gli partecipa la proprietà di essere intelligibile, ma non fa che riceverne in sè quel lume che lo rende intelligente.

377. La forma ideale dell'essere, se da una parte rivela sè stessa e quindi è l'essere manifestato, dall'altra fa conoscere tutte le cose anche reali, perchè è l'essere manifestante. Ma poichè l'essere ideale non contiene in sè veruna realtà o sussistenza, perciò esso non basta a far conoscere gli enti reali. Fa d'uopo che i reali si mettano in comunicazione col subietto intelligente, il quale poi li intende e conosce per mezzo dell'essere ideale, termine dell'intelletto.

Ma in tal caso noi veniamo a dare al subietto in discorso non solo l'intelletto, ma anche il sentimento, sul quale possono agire gli enti reali, modificandolo. Ora, questo subietto, non sarebbe *meramente* intelligente. Per essere tale, converrebbe che non avesse se non un principio che intende e un termine ideale inteso, ma spoglio di ogni realtà, meramente ideale. Questo subietto rimarrebbesi perpetuamente assorto nella contemplazione dell'essere ideale, e sarebbe un subietto privo d'ogni azione e passione, d'ogni cognizione positiva, e perfino della coscienza di sè stesso.

378. Tali sono le intelligenze pure, i puri spiriti che noi concepiamo come sussistenti, quantunque non li percepiamo. Noi li immaginiamo non come subietti isolati e divisi dal mondo reale, ma come aventi delle realità create una maniera di percezione tutta loro propria.

CAPO UNDECIMO

Del subietto misto, o sia animale e intelligente ad un tempo.

ARTICOLO PRIMO

Individualità dell' anima mista di animalità e intelligenza.

379. Mentre delle intelligenze pure noi non possiamo parlare se non congetturando, delle anime invece miste di animalità e intelligenza parliamo dietro l' esperienza propria, consultando la nostra coscienza e meditando sulla natura dell' anima nostra.

380. Abbiamo detto che ogni ente reale è un *individuo*, cioè un ente unico, semplice, indivisibile. Ma si può dimandare, se l' anima umana sia veramente un individuo; giacchè, se da una parte è sensitiva, e dall' altra intellettiva e razionale, in essa si devono distinguere due principî, il *principio senziente*, e il *principio intelligente*. Il principio essendo la base del subietto, nell' anima umana si dovrebbero distinguere due subietti. Ma due subietti sono due individuî, e non già un solo.

381. A risolvere questa difficoltà bisogna richiamarsi alla mente tutta intiera la definizione del subietto. Il subietto non è qualunque principio, ma solamente il *principio attivo supremo*. Ciò posto, non ripugna che in un solo individuo si congiunga più di un principio; ma è necessario però che questi principî sottostiano l' uno all' altro per modo, che uno di essi divenga *termine* all'altro, senza cessare di essere principio.

Applichiamo un tale assioma ontologico all'anima umana. Essa è corporeamente sensitiva. In quanto sente è principio, è atto primo di sentire; e il corpo è suo termine. Ma essa di più intende; e in quanto intende è principio intelligente. Fin qui vediamo distinti i due principî, e quasi direi separati; giacchè uno ha rispetto al corpo, l' altro all' essere intuito; e se nell' anima non ci fosse verun altro atto, non si potrebbe comprendere la sua individualità. Giacchè, sia pure che un solo identico ente possa avere due termini, l'uno corporeo e l'altro ideale; tuttavia a poter salvare l' individualità di questo ente, fa d' uopo che anche in quanto è intelligente, esso congiungasi ontologicamente al senso e al corpo che gli serve di termine.

Nella Psicologia abbiam veduto che l' anima ha una *percezione primitiva* del sentimento fondamentale animale. Per opera di questa percezione il sentimento animale diventa *termine inteso*, ed essendo un termine non solo *appreso idealmente*, ma *percepito* per via di un' applicazione dell' essere ideale, esso è termine del *principio razionale*. Questo principio riunisce nell'atto della percezione fondamentale il principio senziente e il principio intuente,

per cui è radice unica dei due principî; ed è principio supremo, perchè li domina etrambi.

382. Dobbiamo quindi ammettere nell'uomo un principio unico, semplice, e quindi un individuo. Questo principio però ha diversi atti, l'atto del sentimento, l'atto dell'intelletto e l'atto razionale della percezione primitiva. Il primo si chiama principio senziente, perchè riguardo al sentimento è suo principio; il secondo si chiama principio intelligente, perchè è principio dell'intuizione. Ma il terzo li riunisce, perchè percepisce il sentimento animale, che per questo rispetto diventa suo termine, vale a dire termine della percezione.

383. Ma qui si può dimandare: L'anima è forse un individuo per sè, o compone un individuo unitamente alla materia? Bisogna distinguere anima da anima. Giacchè se la realtà, come abbiam detto, è il principio dell'individuazione, quando ci sia un'anima che possa sussistere ancorchè divisa dalla materia, a questa converrà ancora il concetto d'individuo; in caso diverso cesserà la sua individualità col cessare di trovarsi congiunta alla materia, al corpo.

Ciò è evidente. Applicando ora questo principio alle anime, diciamo che la sussistenza delle anime belluine, essendo esse meramente sensitive, è legata per modo alla congiunzione del principio senziente col termine sentito, che, rotto questo legame, cessa immantinenti anche l'individualità di cui esse godono. Non dico che la sostanza stessa delle anime sensitive si distrugga ed annichili per morte; dico solo che cessa quella unità e indivisibilità di sentimento diffuso per tutto il corpo animale, dalla quale è costituito l'individuo animale stesso. Non è così dell'anima umana. Questa, ancorchè si separi dal corpo, non perde la sua individualità. Ciò ch'essa perde è il solo sentimento corporeo, ma essa è ancora sentimento intellettivo, personale, e virtualmente anche animale. Vero è che l'anima umana separata non può chiamarsi individuo-uomo, mentre alla specie uomo appartiene essenzialmente anche il sentimento animale, ma rimane tuttavia individuo-intelligente, subietto, persona, avendo ancora un principio e un termine, organismo d'ogni individuo reale e sostanziale, cioè un intelletto, e l'essere ideale da cui l'anima non può separarsi in conseguenza della sua separazione dal corpo.

384. E da ciò deducesi questo vero ontologico, che — un individuo può cangiar di natura, senza cessare di esistere, purchè mantenga quell'organismo che all'essere reale è essenziale —.

Con questo vero si spiega ogni trasnaturamento possibile delle sostanze, le quali, senza cessare di essere qualche cosa d'identico, possono nondimeno subire una tale e tanta trasformazione da cambiare specie, o per lo meno da perdere o assumere un nuovo elemento di specie diversa. Il principio sensitivo umano, a cagion d'esempio, passando a intuir l'essere (ciò che non può supporsi che avvenga, se non quando l'organismo corporeo sia a

un certo grado di perfezione), diventa intellettivo; perde quindi la sua identità come principio, attuandosi in un altro, senza cessare di essere sensitivo, ma è poi dominato dal principio intellettivo, come più elevato. All'opposto, separandosi dal corpo l'anima umana, più non esiste in essa il principio sensitivo, e rimane l'intellettivo solamente. Se poi a quest' anima o principio intellettivo si rendesse manifesto l' Ente reale assoluto, dandosi a percepire, egli acquisterebbe un sentimento che prima non aveva nè poteva avere, un sentimento di specie affatto nuova, o più tosto un sentimento non già specifico, ma pienissimo e universale, il *sentimento divino* o a meglio dire *deiforme*. E tuttavia la sua individualità sarebbe ancora la stessa, egli sarebbe l' identico subietto.

385. Dalla necessità della congiunzione ontologica tra il principio e il suo termine, che fin qui abbiamo trovato nel subietto sensitivo e intellettivo, come in ogni subietto, alcuno potrebbe conchiudere, che, se l'anima non può esistere come individuo divisa dal termine materiale, nè l' anima intellettiva divisa dall' essere ideale, dunque l'anima non è vera sostanza, vero individuo. L'anima ha per sua essenza di esser forma del corpo; dunque in sè non è sostanza, ma forma sostanziale del corpo, e nulla più.

Rispondo, che altro sono le sostanze, altro la necessaria relazione ch'esiste fra loro. Una relazione può bensì conseguitare necessariamente alla sostanza di uno fra due enti che si congiungono; ma ciò che consegue alla sostanza, è che noi chiameremo *conseguenti sintetici delle sostanze*, non è sostanza. L'esser l'anima forma del corpo è conseguenza di quella sintesi che si dà tra il principio e il termine, ma non viene da ciò che l' anima non sia altro che forma del corpo, e non sia in sè una sostanza distinta dal corpo stesso. Parimente riguardo all' anima intellettiva, l' essere ideale è sua forma, ma è forma *obiettiva*, per cui non si mescola con essa, e non è nè pure sostanza. Non si può dunque negare la natura di sostanza e d' individuo all' anima partendo dalla necessaria relazione e congiunzione ontologica di essa con un termine materiale o vero ideale.

ARTICOLO SECONDO

Come l'anima sensitiva e intelligente sia mista di termine e di principio.

386. Ogni ente o ha ragione di *principio*, o ha ragione di *termine*; e un ente può essere o essenzialmente e unicamente principio, o essenzialmente e unicamente termine; può essere principio quanto all' atto del suo sussistere, e termine rispetto a un' attività precedente a sè.

387. Dio è unicamente ed essenzialmente principio; a lui solo appartiene questa prerogativa. La materia è essenzialmente ed

unicamente termine; è termine dell'atto primo di un principio immateriale che ci resta occulto. Le sostanze spirituali sono enti-principio rispetto all'atto del proprio sussistere, ma sono enti-termini rispetto all'attività precedente del Creatore, sono termini dell'atto creativo. Dunque l'anima umana è principio, se si considera il suo atto primo, la sua sostanza, di cui è proprio il sentire e l'intendere, e da cui dipendono i suoi atti secondi, che non convengono se non alla natura di un ente-principio; ma è poi termine, se si consideri in rapporto con l'azione creatrice.

388. Non si confonda l'azione creatrice con l'anima stessa. L'azione creatrice opera bensì nel suo termine, ma non s'identifica con esso. Noi invero percepiamo i corpi non già nel loro principio, ma nell'azione che producono nell'anima nostra e di cui perciò abbiamo il sentimento. L'anima invece non si percepisce agente in altro ente diverso da sè; ma si percepisce in sè sussistente, nel principio stesso della sua attività. Perciò l'azione di cui essa è termine è cosa straniera al principio che si chiama anima, e a lui anteriore; mentre ciò che è principio di un atto non può esser termine dell'atto stesso, ma sì bene di un altro precedente. Dunque l'anima, termine della creazione, conserva la sua natura di principio, e non è termine che rispetto all'atto precedente da lei non percepito, e per conseguenza inconfusibile con la sua sostanza.

ARTICOLO TERZO

Le anime non sono enti misti di forma e di materia.

389. Benchè al subietto animale concorrano le due sostanze, l'anima e il corpo, non si può conchiudere da ciò che forma e materia siano due elementi di quell'ente, che si chiama anima. L'anima infatti è essenzialmente *principio*, e la materia è essenzialmente *termine*; l'uno esclude l'altro. La materia ci presenta una *estensione*, una mole; l'anima è *inestesa*, ciò che vedemmo essere proprio d'ogni principio: poi siccome l'anima percepisce l'esteso, così non può avere estensione. La materia è *mobile*, può ricevere o trasmettere il moto, ma non produrlo; l'anima invece è *causa di moto*, ma per sè è *immobile*; e lo è appunto, perchè inestesa, perchè movente, giacchè il movente non può dirsi mobile, senza incorrere in una petizione di principio.

ARTICOLO QUARTO

Leggi ontologiche del pensiero.

390. Passiamo ora a vedere quali siano le leggi a cui obedisce l'ente intellettivo nelle funzioni del pensiero. Noi possiamo distin-

guere queste leggi in *psicologiche*, *cosmologiche* e *ontologiche*. Le prime sono quelle che emanano dalla natura dello stesso subietto intelligente, perchè ogni subietto operando obedisce alle condizioni del proprio essere. Le cosmologiche derivano dalla natura degli altri enti finiti coi quali comunica il subietto intelligente. Le leggi ontologiche per ultimo sono quelle che l' obietto essenziale della mente impone tanto alla ragione speculativa, quanto alla ragione pratica.

Delle prime abbiamo discusso a sufficienza nella Psicologia; tratteremo qui delle leggi ontologiche, quantunque anche di queste ci sia occorso di dover parlare in più di un luogo.

391. La legge suprema ontologica del pensiero è fondata nel *principio di cognizione*, che si esprime così: — Il termine del pensiero è l' ente.—. L'esistenza del pensiero dunque è legata a questa condizione, che il pensiero abbia a suo termine obiettivo l'*ente*, senza di cui non può esistere.

S'ingannano quindi quei filosofi, che, mentre ammettono una facoltà di pensare nel subietto intelligente, negano poi un atto primo di pensare, un' intuizione immanente e perpetua; giacchè l'atto d' intuire è essenziale alla natura intelligente, e non si può passare dal non averlo all' averlo, senza passare dal non essere all'essere intelligente. S' ingannano del pari coloro che ammettono la intuizione primitiva, ma le tolgono ogni obietto, con che vengono ad ammettere un atto senza il suo obietto, un principio privo di termine, il che è contrario al sintesismo naturale dell'essere. S' ingannano finalmente anche quelli che dànno allo spirito un pensiero immanente, ma gli assegnano per suo termine ed obietto una realità, come sarebbe l' *Io* o altro ente reale, mentre il reale non è intelligibile, se si separi dall' ideale. Noi al contrario sosteniamo, che il termine del pensiero non può essere che l'*ente ideale*, mentre il reale diventa termine del pensiero allorchè si contempla a traverso l'ideale. L'oggetto della mente è dunque l'ente. Questa è legge primitiva del pensiero: o esso ha per termine l'ente, o non è.

392. Si osservi, che quando noi diciamo l'*ente*, inchiudiamo nel suo concetto tutto ciò che gli è essenziale, senza tuttavia distinguere in esso ciò che necessariamente gli compete. Infatti l'ente può egli stare senza alcuna delle sue condizioni o doti essenziali? Ciò è ripugnante. Per esempio, un *modo* dell'ente può egli sussistere senza l' *ente*? il *termine* può egli darsi senza il suo *principio*? e il principio può sussistere diviso da ogni termine? No, certamente. Dunque dalla legge primitiva del pensiero procede quest'altra, che — l'ente è pensato con tutte le condizioni essenziali all'ente stesso—. Cosicchè le doti e qualità essenziali all'ente sono altretante condizioni del pensare, o sia tante leggi ontologiche del pensiero.

393. Tutto ciò che è essenziale all' ente costituisce la *essenza*

stessa dell' ente. Dunque l' obietto essenziale del pensiero è la stessa essenza dell'ente, nella quale si contiene virtualmente e in modo indistinto ogni forma dell' ente, tutto il suo organismo, quantunque,come si è detto, vi si contenga solo nel modo proprio dell'essere ideale.

394. Di che procede che l'obietto essenziale del pensiero non è un astratto, perchè l' ente con tutte le sue condizioni non è tale. Giacchè noi ora non parliamo di qualche atto speciale del pensiero, diviso per astrazione da tutti gli altri; ma parliamo del pensiero essenziale e di tutti gli atti speciali presi nel loro complesso. Nel pensiero complesso e totale esistono senza dubio anche quegli atti speciali con cui si pensano gli astratti. Ma se noi c'immaginassimo che questi possano esistere divisi affatto e separati dal pensiero integro e pieno dell' essere, cadremmo in errore, mentre l'astratto tanto logicamente che cronologicamente e ontologicamente dipende dal concreto o almeno dal pensiero dell'ente senza alcuna restrizione. Se però si pensa l' astratto, ciò si fa soltanto perchè nel pensiero c'è il concreto, o almeno l'ente con tutte le sue condizioni ontologiche. L' uomo può pensare, verbigrazia, l'idea di colore, di sapore, di figura, ma solo dopo aver pensato un corpo in cui vi siano queste qualità: l' atto con cui egli pensa queste qualità in sè stesse, quasi fossero enti o potessero stare divise dall'ente, non è un atto che possa stare da sè solo,ma è simultaneo e condizionato al pensiero del corpo odoroso saporoso figurato. Sta quindi il principio, che il termine del pensiero è l'ente con tutte le sue doti essenziali.

395. Ma se ciò è vero come mai l'obietto del primo intùito può essere l'ente indeterminato ?

Rispondo che la sua indeterminazione non lo rende per questo un ente astratto; giacchè *l'ente senza più*, come già dissi, contiene tutta *l'essenza dell' ente*. Se bene egli sia soltanto ideale, tuttavia è quello che fa conoscere anche il reale e il morale; perciò lo contiene virtualmente. Appunto perchè indeterminato,esso non è l'idea di qualità più tosto che di sostanza; non è l' idea di causa più tosto che di effetto ; non è l' idea di ente finito e contingente più tosto che dell'ente infinito e necessario. Egli è tutt'insieme queste idee, ma senza presentarle distintamente; è l'ente con tutte le condizioni, e la sua prima applicazione non è possibile se non concependo un ente con tutto ciò che è necessario alla sua sussistenza. Laonde esso è per la sua stessa natura il mezzo con cui si può pensare tanto il concreto, quanto l'astratto. Dunque non è un astratto.

396. Se il pensiero non può pensar che l' ente, e questo deve pensarlo con tutte le sue condizioni, consegue da ciò che — l'intendimento non può pensare cosa alcuna che abbia proprietà contrarie a quelle che sono essenziali all' ente —. Se l' intendimento pensasse a un tempo le proprietà contrarie a quelle che sono es-

senziali all'ente, penserebbe un assurdo, perchè l' ente non può stare senza queste proprietà; affermerebbe dunque e negherebbe l'ente al tempo stesso, il che involge una contradizione. Il pensiero è dunque sottoposto anche alla legge del principio di contradizione che vieta di affermare e negare la stessa cosa, la qual legge è poi sempre quella dell'ente presentata sotto un altro aspetto.

397. Ma il pensiero non pensa egli anche il *nulla*? Non è dunque vero, che il suo unico obietto sia l'ente—. Che vuol dire pensar il nulla? Vuol dire pensar una relazione dell'ente contingente col pensiero e con sè stesso, per la quale relazione si considera che l'ente è o non è; nel primo caso è pensabile, nel secondo non è pensabile. Perciò nel pensiero del nulla si danno due atti del pensiero stesso, con l'uno dei quali si pensa l'ente, e con l'altro si toglie via dal pensiero la sua sussistenza o possibilità. Onde il nulla non si può pensare che mediante l'ente, cosicchè per concepirlo fa d' uopo prima pensarlo e poi negarlo. Analizzandone poscia il concetto, si trova ch' esso è l'abolizione fittizia d' ogni obietto del pensiero. Dico fittizia, perchè è impossibile spogliare affatto il pensiero del suo obietto essenziale che è l' ente. Ond' è che il nulla si traduce con l'espressione di *non-ente*, il che fa vedere che l' ente non può non pensarsi, ma si può negare l' esistenza di qualche ente che non ha un'esistenza necessaria e assoluta; e ciò a condizione che prima si pensi qualcosa di possibile o pensabile.

398. Avendo noi detto, che l'obietto del pensiero è l' ente con tutte le sue condizioni, come mai possiamo sostenere poi che ci sia differenza tra la cognizione spontanea e naturale e la cognizione perfezionata dalla dialettica trascendentale? Se, a cagion d'esempio, è vero che la materia non può sussistere, senza che sia congiunta a un ente immateriale che abbia ragion di principio, come possiamo asserire che la nostra mente non percepisca insieme ai corpi anche il principio corporeo che li produce? Questo principio non è una condizione necessaria dell'ente corporeo?

A sciogliere questa difficoltà fa d'uopo distinguere tra proprietà e proprietà dell'ente. Alcune sono tali che il pensiero è necessitato a pensarle attualmente; ed altre sono di tale natura che basta che il pensiero non le neghi, ma le pensi anch' esse virtualmente. Così le qualità o accidenti dei corpi non si possono pensare come divisi da ogni sostanza; mentre se esistessero così separati, sarebbero enti reali e perciò sostanze, nel che c' è contradizione. Però a percepire un corpo sussistente non è necessaria altra cosa che il ricevimento di una passività sensitiva prodotta da esso nel nostro sentimento corporeo e l'applicazione dell'ente alla medesima. Questa cognizione che si ha del corpo è bensì limitata, ma non assurda nè falsa, perchè se c'è un'azione, ci deve pur essere l'agente, e questo agente si può conoscere nella sua propria sussistenza soltanto in quella parte in cui a noi si partecipa modificandoci. In questa cognizione spontanea o percezione

la mente pensa tutte le condizioni dell' ente corporeo. in quanto è un ente esteso e capace d'esercitare un'azione sull'anima ; per ciò che spetta al principio corporeo, formatore e reggitore di quell'ente stesso, la mente non lo conosce, e quindi non lo afferma, e nè meno lo nega. È dunque imperfetta questa cognizione, ma niente le manca di ciò che è necessario al concetto della sussistenza di un corpo , il quale è *una forza estesa operante nel sentimento*. La sussistenza di questa forza non inchiude niente di contradittorio ; sarebbe contradittorio il pensiero di una qualità, per esempio, dell'estensione corporea, divisa da ogni sostanza. Ma quando poi la mente, valicando i confini della percezione, la quale fa conoscere gli enti nel solo rapporto che hanno col nostro sentimento,si fa a considerare gli enti in sè stessi per formarsene una cognizione tutta obiettiva e assoluta, allora scopre altre condizioni essenziali a quegli enti, e così rende completa la cognizione di essi. E a ciò è indotta appunto dalla contradizione che nascerebbe dal credere che nient' altro esistesse in quegli enti, tranne ciò che di essi noi percepiamo.

399. Poste le quali cose, possiamo stabilire questa legge ontologica del pensiero umano : — Il pensiero umano non è necessitato a pensare in egual modo tutte le proprietà dell'ente, ma alcune è necessitato a pensarle *attualmente* (cioè l' essenza ideale dell'ente), altre poi soltanto *virtualmente* (cioè le proprietà e relazioni dell'ente reale, virtualmente comprese nell' essenza ideale) lasciandosi così aperta la via a investigarle successivamente—.

400. Se ora ci facciamo a considerar l' ente nella distinzione delle sue forme, ci si presentano nuove leggi ontologiche del pensiero, derivanti dalla natura delle forme primordiali. E primieramente noi abbiamo detto che nell'ente ideale si contiene tutto l'essere, perciò si contengono tutte le forme, ma ad un modo solo, che è il modo ideale. Dunque — l' ente ideale non può comunicarsi all'intendimento creato, senza che si comunichi tutta l' essenza dell'essere —. Sia pure che questa essenza si comunichi soltanto nella forma ideale e indeterminata; sia pure che la mente nel primo intuirla non distingua in essa le tre forme dell' essere. Dal momento che l'idea contiene nel suo seno il tipo indeterminato di tutte le cose , essa presenta al pensiero tutta l'essenza dell'ente, tutto l'ente, perchè sotto questa forma esso è semplice e impartibile.

401. Avviene il contrario dell'ente reale. L'ente sotto questa forma, eccettuato il reale assoluto, è partibile e moltiplicabile, e perciò può essere dato parzialmente. Vero è che in questo caso l'ente reale non può essere pensato solo, perchè non può stare una parte del reale divisa da tutto il resto ; egli sarebbe un'ente incompiuto. Ma posto che il pensiero intuisca l'ente ideale che è compiuto oggetto, esso può pensare anche le parti del reale. Dunque — l' ente reale incompleto può essere obietto del pensiero,

ma a condizione che nel pensiero preesista l' essenza dell' ente, a cui riportando il reale incompleto si possa completarne la cognizione —.

402. Con questa legge si spiega la possibilità di quella funzione del principio razionale umano che siamo soliti chiamare *percezione intellettiva*. Questa percezione apprende l'*ente reale*; ma lo apprende 1.° in quella sola misura che è data nel sentimento umano, sì animale che spirituale; 2.° lo apprende col riferirlo all'essenza dell' ente, come un atto dell' ente o meglio un termine particolare di questo atto, o finalmente una realizzazione parziale della possibilità pensata con l'ente. Il subietto umano essendo finito, anche il suo sentimento è finito, e perciò non può apprendere con esso che una parte del reale, quella che corrisponde al suo sentimento. Se invece il *reale assoluto* si facesse percepire all' uomo, questa percezione non potrebbe operarsi che nell'intelletto, l'atto del quale, quantunque finito anch' esso e limitato, ha però un obietto non circoscritto da limiti, che è appunto la essenza ideale. Allora l'Ente si parteciperebbe *tutto* all'uomo, quantunque non possa parteciparsi *totalmente*.

403. Perciò la legge ontologica della percezione del reale è questa: — Il reale non essendo contenuto nell'ideale, fuorchè come concetto, non può essere percepito e conosciuto dall'uomo se non parzialmente, vale a dire in quella misura nella quale esiste o nel sentimento umano stesso (percezione del *me*) o ne' suoi termini (percezione dei corpi)—.

404. Ma oltre la percezione, l'intendimento umano possiede altre facoltà razionali, con cui illustra la percezione stessa, e assorge alla cognizione di nuovi enti, che non sono da lui percepiti. Qual'è la legge ontologica di questa facoltà, che possiamo ridurre alla *riflessione*?

405. La riflessione è di due specie, una *astraente* e l' altra *integrante*. La prima si ripiega sugli oggetti della percezione; e la seconda deduce l' esistenza di altri enti, la cognizione dei quali rende intiera e completa la cognizione naturale e spontanea. Ora, le leggi di queste due riflessioni si fondano nell'essenza dell'ente e nella percezione intellettiva, che a quella si raffronta per vedere ciò che manca all' obietto di essa e che quindi è da lui supposto. Giacchè l'astrazione non si fa che sull' idea pura che rimane in mente dopo la percezione, e l'integrazione si fa con l' aggiungere ciò che la mente trova necessario ad ammettersi, ogni qualvolta si accorge che l' ente finito da essa conosciuto per via di percezione o l' ente ideale per natura intuito, non possono stare da soli e divisi da altri enti nè dell'Ente assoluto.

406. Ma circa l' astrazione si rammenti qui ciò che abbiam detto poc'anzi, che cioè i suoi prodotti, non essendo enti, ma parti di enti, non si pensano col pensiero complesso, ma col pensiero parziale, sono elementi ideali che non si dividono intiera-

mente dal concetto pieno, ma si contemplano in esso, restringendo a ciascuno di essi una speciale attenzione dello spirito. L'unità e semplicità del concetto che rimane in mente è quella che rende possibile il considerarne ciascuna parte.

Ad ogni modo, se la mente non avesse presente l'idea dell'essere, ma potrebbe formarsi gli astratti ; giacchè un elemento di idea non si può pensare separatamente dal resto, fuorchè pensandolo come ente, dandogli un'esistenza mentale e fittizia.

407. In quanto poi all' integrazione, questa è la facoltà principale su cui si fonda, non solo la cognizione popolare di Dio, ma anche la dialettica trascendentale , di cui abbiamo già parlato. Essa è guidata dal *principio di assolutità*, pel quale non può pensarsi il relativo, come tale, senza che si ammetta l'assoluto, nè l'incompleto senza il completo. Ora , che altro facciamo noi in questa operazione, se non riferire le cognizioni imperfette all'essenza dell'ente che contempliamo per natura ? Questa , illimitata qual'è, ci fà accorti di ciò che manca alle cognizioni percettive e anche a lei stessa, non potendo stare l' ideale senza il reale e il morale, nè il termine senza il principio e viceversa, nè il finito e relativo senza l'infinito e l'assoluto.

408. Conchiudiamo che tutte queste leggi ontologiche del pensiero, come le altre leggi più speciali, fluiscono dalla legge suprema di esso , che l' ente con tutte le sue condizioni è l' obietto necessario del pensiero—.

409. Quanto alle leggi ontologiche della ragion pratica, per non ripetere in più luoghi le stesse cose, rimettiamo il lettore all' articolo terzo del capo decimoquarto di questo stesso libro.

ARTICOLO QUINTO

Della persona.

410. La *persona* è — un individuo intelligente, in quanto contiene un principio attivo supremo—.

411. Il principio supremo è la ragione della sussistenza di ogni individuo, è ciò onde move ogni attività del subietto, e in cui si fonda tutto ciò che è nell' individuo stesso e che viene sostenuto e attivato da quel principio. Ora, in quel modo che ciò che è principio supremo di attività in un individuo senziente, sia egli intelligente o no, si chiama *subietto* ; così ciò che è principio supremo in un individuo intelligente, si chiama *persona*. Il subietto è genere, la persona è specie.

412. Un principio, finchè si considera ed è tale veramente, è di sua natura *primo* o *supremo* , quandanche non presiedesse a verun altro principio ; esso potrebbe anche esser unico, e tuttavia si direbbe supremo, intendendosi con ciò di significare la sua *indipendenza* da ogni altro ente, non quanto all' origine della sus-

sistenza, ma quanto all' atto della sussistenza medesima, sicchè non mutui questo atto da altro ente finito. Che se poi ci fosse un individuo, in cui concorressero più principî, quasi fondentisi in una sola sostanza e natura, allora a quel principio che fosse di natura più elevata degli altri, sicchè questi dipendessero da lui e non sussistessero in quell' individuo se non pel nesso che avessero con lui,solo a un tal principio converrebbe il concetto e l'essenza di principio supremo.

413. Non ogni principio supremo, non ogni subietto è persona ma quel solo che è fornito d' intelligenza. Se io concepisco un'intelligenza pura, non mista cioè di animalità, concepisco una persona, un individuo intelligente non avente che un sol principio supremo. Se parlo invece dell'uomo, trovo ch' esso non è un' intelligenza pura, ma un subietto intelligente e animale. Sono dunque necessitato a riconoscere in esso due principî, il senziente e l'intelligente. Se non fosse che senziente, non sarebbe persona; ma egli è anche intelligente, e perciò anche personale. Or come avviene ciò, se la persona è un individuo e un principio supremo? Abbiamo già notato, che il principio senziente nell' uomo è dominato dal principio razionale, davanti a cui quel principio prende la natura di termine. Nell' uomo dunque il principio supremo, il punto più elevato dell'esistenza, quello per cui l' uomo si distingue dagli animali, non è meramente sensitivo, ma intellettivo; il principio sensitivo è più tosto uno strumento dell' uomo, un mezzo che gli serve a' suoi fini, e quindi sottostà al principio intellettivo, e propriamente al principio razionale, a cui spetta la *percezione intellettiva* del senso. Di ciò abbiamo già discorso, parlando della individualità dell' uomo. Dunque la *persona umana* è — un individuo senziente-intelligente, in quanto ha un principio supremo attivo che riunisce nella percezione e subordina ogni attività di sentire e di intendere—.

414. Un principio si chiama *attivo*, non già perchè non sia a un tempo anche *passivo*, mentre ogni principio contingente e finito ha in sè anche una passività; ma il principio si chiama attivo, perchè anche nel ricevere in sè una modificazione passiva egli esercita una sua propria attività. Oltre l'attività essenziale ad ogni subietto, un principio può averne altre, costituenti delle potenze attive, quali sono nel subietto umano l'istinto vitale e sensuale, l'istinto umano o spirituale, la volontà e la libertà. Ciò posto l'uomo non sarebbe persona, se non avesse un principio unico e supremo che presiedesse a tutte queste potenze, e questo intelligente. Il che noi abbiamo dimostrato nella Psicologia, provando con l'osservazione dei fatti, che nell'uomo il principio supremo è quello che dispone a suo arbitrio delle sue volizioni e così influisce sulla volontà; per mezzo di questa poi esso domina l' istinto spirituale; questo opera alla sua volta sull'istinto sensuale; l'istinto sensuale sull'istinto vitale, e per suo mezzo anche sull'organismo.

415. E la verità di questo predominio del principio supremo su le potenze inferiori non vien meno in forza di quei casi eccezionali, in cui queste insorgendo improvvise o veementi, sorprendono per un istante la potenza suprema o vero operano indipendentemente da essa. Ciò prova soltanto che nell' uomo si congiungono individualmente più principi di azione essenzialmente distinti, e spiega la possibilità di quella lotta che insorge non rare volte tra la potenza suprema e personale e le potenze inferiori. Le quali ultime però non cessano per questi casi di essere inferiori e di poter essere soggiogate dal principio supremo, qualora abbia spazio sufficiente per prevenire o comprimere i moti delle altre potenze, o ne abbia un abito infuso o vero acquisito.

416. Che se vorremo indagare la ragion sufficiente della supremazia del principio intelligente e volitivo nella persona umana, la troveremo nella natura medesima della intelligenza. Il subietto intelligente. è un principio che ha per suo termine l' essere ideale, obiettivo. Da questo termine obiettivo nasce nel subietto la potenza di conoscere tutte le cose e di farne una stima proporzionata alla loro dignità, e perciò di aderirvi, di amarle, non già in quanto sono sentite, ma in quanto sono conosciute ; non in quanto sono gradevoli al senso, ma in quanto sono in sè buone e stimabili. Al contrario il senso è cieco; esso non appetisce niente se non in quanto è piacevole, nulla curandosi del bene obiettivo, cui non può apprendere; ond' è che il senso non ha che un *principio di operare subiettivo* , quando la intelligenza ha un *principio di operare obiettivo*, pel quale può aderire a qualunque bene, regolare le potenze inferiori, facendo sì che non trasmodino nelle loro operazioni e nei loro appetiti; e quindi può aderire anche al bene subiettivo, cioè sensibile , ma per una ragione obiettiva, per la ragione del bene ordinato.

417. E da ciò nasce nella persona umana la *dignità morale*, giacchè la moralità consiste appunto nell' aderire alle cose in quanto sono conosciute come buone, e nell'amarle in quel grado che è voluto dalla loro intrinseca bontà e dignità.

ARTICOLO SESTO

La sola persona è ente compiuto.

418. Dall' osservazione fatta intorno all' essenza dell' ente noi siamo venuti a scoprire, che in questa essenza si distinguono le tre forme dell' idealità realità moralità ; che questa trinità di forme non divide e moltiplica l' essere, ma l' essere è identico in ciascheduna delle tre forme, le forme non sono che atti o modi dell'identico essere ; e se ci sono degli enti moltiplici fuori dell'essenza dell'essere, ciò vuol dire ch' essi non ne sono l' essenza stessa e perciò non possono presentare il perfetto organismo dell'essere. Tali sono i contingenti.

419. Ma questi enti finiti, che non hanno il perfetto organismo, dell'essere, perchè non sono contenuti nella sua essenza, saranno tanto meno perfetti, quanto meno si accosteranno a quella essenza stessa; e viceversa, saranno tanto più perfetti, quanto più vi si approssimeranno. Ora, in che modo un ente si approssima più a quell'essenza? Certo col partecipare di più del suo organismo intrinseco, delle sue forme; e soltanto allora che un ente presenti nella sua propria costituzione tutte tre le forme, egli merita di essere riguardato come un *ente compiuto*.

420. Ciò stabilito, è facile a vedere che gli enti finiti che hanno ragione di *termine* presentano il grado più imperfetto dell'essere, e sono enti affatto incompiuti, se si riguardano come divisi dal loro *principio*. Egualmente, gli enti che hanno natura di *principio* non sono nè men concepibili come sussistenti, se si dividono dal *termine* al quale aderiscono. Quando e principio e termine si uniscono in un solo individuo, allora c'è la sussistenza. Ma se il principio non fosse che *senziente*, e il termine per conseguenza fosse soltanto *materiale*: l'ente così fatto sussisterebbe in sè, ma non presenterebbe altra forma dell'essere che la *reale*; e questa stessa realità sarebbe assai angusta e incompleta, mentre gli enti unicamente sensitivi non hanno coscienza di sè stessi, non possono riflettere su di sè, e tutta la loro sfera di azione si limita alle diverse maniere di sentire corporeo e di appetire le sensazioni gradevoli. Della forma *morale* poi non se ne parla nè manco; giammai la moralità non può realizzarsi che dai subietti intellettivi.

421. Quando invece dalla sfera degli enti meramente sensitivi si ascende a quella delle persone, le forme dell'essere si trovano tutte o in atto o almeno in potenza. Cos'è infatti la persona? È un subietto intelligente. Dunque è in sè un sentimento (realità), comunica con l'intelligibile (idealità), ed è capace di conoscere e amare il bene (moralità). Dunque la sola persona è un essere completo; la personalità è condizione ontologica dell'essere, talmente che, se per ipotesi, nell'universale natura non esistesse alcun ente-persona, sarebbe impossibile la sussistenza di subietti meramente sensitivi o di enti materiali, mentre in tal caso sussisterebbe l'essere in una sola delle sue forme, laddove tutte tre gli appartengono essenzialmente.

422. La persona, ancorchè finita e contingente, è fra tutti gli enti finiti quello che più ricopia in sè la natura dell'Ente assoluto. Tutti gli enti, dissero gli antichi, *in quanto sono*, in tanto hanno una somiglianza con Dio. Ma essi dissero anche per antonomasia che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Come si conciliano queste proposizioni che sembrano involgere contradizione? Le sostanze materiali e le sostanze meramente sensitive non hanno in sè alcun'immagine e somiglianza di Dio, perchè Dio non è nè materia nè senso corporeo. Però in quanto hanno l'esistenza, in

ciò solo sono simili a Dio. Tra questi enti e Dio non c'è di comune che *il solo concetto dell' esistenza*; se c' inoltriamo di più, cessa ogni altro rapporto di somiglianza, e si presenta invece tutta la dissomiglianza possibile. Al contrario la persona è dotata d' intelligenza, conosce sè stessa e le altre cose, è capace di un amore obiettivo e morale, tutte proprietà, le quali hanno una stretta analogia coi divini attributi; cosicchè si può dire che la persona ricopia in sè la natura divina in quanto ne raffigura le più fondamentali attribuzioni. Infatti si può ben dire delle persone ancorchè finite e di Dio, non solo che esistono, ma eziandio che sono intelligenti e morali, quantunque ciò non si predichi di esse in un senso uguale ed univoco, ma soltanto in un senso analogico, per le ragioni che diremo nell'articolo seguente.

423. Intanto ci pare di poter conchiudere, che ogni subietto personale, partecipando di tutte le forme dell'essere, è il solo che meriti il nome di ente compiuto.

ARTICOLO SETTIMO

Della limitazione e imperfezione naturale del subietto intelligente relativo.

424. Quantunque la persona finita sia il solo ente compiuto, essa tuttavia non cessa di essere un ente *relativo*, e perciò di avere una limitazione, se ben naturale e non contro natura; limitazione per la quale essa non può identificarsi con l'essere, nè avere con lui il rapporto di *eguaglianza*, ma solo quello d' *immagine* o *somiglianza* pocanzi detta.

425. E in vero, noi abbiam detto che all'ente relativo appartengono tutte le forme proprie dell' Essere assoluto, *meno però il perfetto organismo dell'essere*.

426. Cosa si richiede al perfetto organismo dell' essere? Si richiede: 1.° che l'*identico essere* esista in tutte le tre forme; 2.° che per conseguenza egli sia *completo* e *assoluto* in ogni sua forma. Queste condizioni non si avverano nell'ente relativo, quantunque abbia la natura di persona. Vediamolo nella persona umana, che è la sola che noi conosciamo di cognizione positiva.

427. Nella persona umana l' essere *reale* e l' essere *ideale* non sono l'*identico* essere, ma un essere *realmente distinto e diverso*. La realità dell' uomo è il suo *sentimento* spirituale e corporeo; ma l'*idea* che lo illumina, non è cosa sua, non è lui, ma cosa infinitamente a lui superiore. Il sentimento umano è contingente, l'idea è necessaria; quello è finito, questa è infinita. In breve, fra il sentimento, realità dell'uomo, e il lume del suo intelletto si dà vera opposizione di natura. Dunque nell' uomo il reale e l'ideale non costituiscono l' identico essere, ma sono due cose essenzialmente distinte e diverse. Dunque alla persona umana manca la prima condizione per il perfetto organismo dell'essere.

428. Acciocchè nell'uomo il reale fosse identico con l'ideale, bisognerebbe che fosse *il reale proprio dell' ideale stesso* ; vale a dire che nell' ideale si vedesse compreso anche il reale, la sussistenza in seno all'essenza o viceversa. Ora qual è il reale proprio dell'ideale? È l'ente necessario, perchè l'ideale è necessario e non contingente ; e non potendo stare se non in qualche mente, cioè in qualche ente, avrebbe gli stessi attributi, le stesse proprietà dell' ideale, e quindi sarebbe uguale a lui, e con lui, per così dire, coetaneo. Tutto all' opposto il reale umano non partecipa a veruna delle proprietà dell' idea splendiente all' intuito. Sia pure che dell' intelligenza umana e dell' intelligibile, il quale è per sè divino, si faccia come un solo ente; ammettasi pure la più intima congiunzione fra l' idea e l' intelletto umano. Le due entità però non si mescolano, non si confondono, non fanno una sola sostanza. E ciò è più che sufficiente a troncare fino dalla radice il panteismo. Giacchè — il panteismo è tolto, quando sia tolta la medesimezza d'ogni reale coll' ideale —.

429. Questa dualità degli elementi che costituiscono il subietto umano è la più fondamentale e più visibile limitazione di esso, la quale gl' impedisce di godere quel perfetto organismo che è proprio dell'Ente assoluto. Ma oltre questa principale limitazione, ce n'è un'altra, che riguarda l' imperfetta maniera con cui l'ente relativo partecipa delle tre forme dell' essere ; e questa limitazione non è che conseguenza di quella prima.

430. Infatti, se nella persona umana il reale fosse identico con l'ideale, nella persona umana si assommerebbe *tutto* l'ideale con *tutto* il reale e *tutto* il morale. Giacchè l'ideale ci si presenta come infinito, illimitato, identico in tutte quante le intelligenze. Ma se nella persona umana le due forme investissero l' identico essere, la realità di essa sarebbe piena, cioè illimitata, infinita. Perciò tutte le persone umane, cosa evidentemente assurda, non sarebbero che una sola persona, la quale percepirebbe in sè e intenderebbe nella propria idea tutta quanta la realità dell' essere. Questa ipotesi, come dissi, è assurda, perchè ripugna col fatto e con la deposizione della coscienza. L'osservazione attenta ci rende persuasi, che noi partecipiamo delle tre forme dell' essere in un modo assai imperfetto. Vediamolo.

431. Cominciando dalla forma ideale, questa, oltrechè si distingue realmente dal nostro intelletto, ci è comunicata nel minimo grado possibile, cioè come idea indeterminata di esistenza, senza esser capace da sola a farci conoscere veruna sussistenza, perchè essa nè ci si dà a intuire congiunta col proprio reale (il reale divino), nè contiene necessariamente le realità finite, se non come possibili, nel loro tipo comunissimo, che è l'idea di esistenza.

432. Quanto alla forma reale, nessun'altra realità noi percepiamo, fuor quella del nostro sentimento e de' suoi termini corporei. Dio, e le anime degli altri uomini non sono realità che da noi si

percepiscano, che entrino quindi nella sfera della nostra realità. Conosciamo queste per congettura, deduciamo l'esistenza del reale divino con varî ragionamenti; a ogni modo la coscienza ne rende troppo persuasi, che noi non siamo un identico essere coi reali da noi conosciuti. Cosicchè l'unico reale costituente l'essere nostro è il nostro sentimento, la cui maggiore perfezione sta nella generazione dell'*Io*. Il nostro *Io*, che è l'umana persona, in quanto si è formata la coscienza di sè, è il maggior grado della realità nostra propria. Questo *Io* è un grado minimo della realità contingente da noi conosciuta; ed è poi nulla, se si confronta con la realità assoluta. È nulla sotto questo rispetto, che il nostro *Io* è escluso dalla realità assoluta, è indifferente ad essa, non le aggiunge nulla con la sua sussistenza, non le toglie zero col cessare di sussistere; anzi abbisogna della realità assoluta per sussistere e dell'idealità assoluta per conoscersi e per affermarsi con l'*Io*. Se dunque nella persona umana c'è cosa che la inalzi a qualche eccellenza e che stampi nella sua realità una impronta divina, essa è l'idea la quale non entra nella realità stessa dell'uomo, e non è neppur niente di umano.

433. Da queste due limitazioni nasce necessariamente la terza, che riguarda la forma morale. La moralità risulta dalla congiunzione dell'ideale col reale per mezzo dell'attività stessa del reale; essa è l'adesione della volontà a tutto ciò che conosce e intende come buono per mezzo dell'idea. Questo atto di adesione volontaria o anche libera dell'attività intelligente al bene conosciuto, questo amore insomma del bene, non solo nella persona umana ha dei limiti, ma a differenza delle altre due forme dell'essere, da principio non esiste che in potenza, non vedendosi veruna necessità che l'uomo, per sussistere, debba aderire volontariamente al bene. Ciò anzi è impossibile all'uomo non ancora sviluppato. Molto più che la persona umana, se non può essere, per sua intrinseca costituzione, buona e morale, può invece essere immorale e malvagio, ciò che è ancora meno che non essere capace di moralità alcuna.

434. Da ciò apparisce, che la persona umana, benchè partecipi di tutte tre le forme dell'essere, e perciò sia un ente compiuto; pure è ben lungi dall'attingere il perfetto organismo dell'essere, proprio soltanto dell'assoluto; giacchè 1.° l'elemento ideale non è umano, ma divino, 2.° l'elemento umano reale è infinitamente inferiore all'ideale divino, 3.° l'elemento morale non è essenziale alla persona umana che in potenza.

CAPO DUODECIMO

Del nesso ontologico delle sostanze.

435. E qui dopo aver percorsa tutta la scala degli enti reali, gioverà mostrare quel nesso ontologico che le collega e le costipa

in modo, che le une sostengono le altre, mantenendosi per questa guisa quel sintesismo naturale dell'essere, di cui abbiam più volte parlato.

436. La prima legge ontologica del sintesismo è questa, che — l'assoluto può stare senza il relativo; non così il relativo senza l'assoluto —. Può stare l'assoluto senza il relativo, perchè a quello niente manca di ciò che appartiene all'essenza dell'essere, e quindi è e sta per sè stesso, mantenendosi indipendente. Dall'altra parte esso si concepisce ed è necessario. Ciò che è necessariamente non ha d'uopo, per essere, di veruna cosa contingente. All'opposto il relativo è tal cosa, che non presenta il perfetto organismo dell'essere; dunque non *è* l'essere, ma solo *ha* l'essere, giacchè non si concepisce come contenuto nell'essenza dell'essere. Ma in che modo il relativo potrebbe aver l'essere, parteciparne imperfettamente, se non esistesse l'assoluto, ente perfettissimo, completo? L'essenza stessa di ente relativo accenna a una dipendenza di esso dall'assoluto. Non si può partecipare di ciò che non sussiste o in sè o in causa. L'essere relativo partecipa dell'ideale come luce intelligibile: dunque il relativo presuppone l'ideale, che è assoluto. Esso partecipa del reale come finito e contingente: dunque presuppone la causa, che dalla non esistenza lo chiami all'esistenza, e questa causa, se è vera causa prima efficiente della sua esistenza, non può essere che il reale assoluto.

437. Se ora partendo dall'infimo grado degli esseri contingenti, risaliamo fino al più alto grado, ci troveremo ancora all'assoluto, descrivendo così quasi un circolo; giacchè se si parte dall'assoluto e si va al relativo, si scorge che questo dipende da quello, e che non è ente se si riferisce all'essenza dell'ente, che nell'assoluto è piena e completa; se poi si parte dal relativo per integrarne la cognizione, non si può arrestarsi in esso, ma si è condotti necessariamente all'assoluto.

438. In virtù poi della congiunzione ontologica, la materia aderisce al sentimento, il sentimento alle intelligenze finite e pel sentimento anche la materia; le intelligenze finite si collegano all'assoluto per mezzo dell'intuito immediato dell'idea che è divina.

439. Vero è che tutti i contingenti si collegano all'assoluto per l'atto creativo, che è l'atto primo assoluto, sostanziale, da cui dipendono tutte le sostanze inferiori e finite. Ma ciò non toglie che le intelligenze create ritengano verso l'assoluto un rapporto più speciale, più stretto; mentre, oltre quello dell'atto creativo, esse hanno anche il rapporto di somiglianza e la partecipazione dell'essere ideale, elemento divino, pel quale solamente a loro si applica in un senso speciale quel detto, che in Dio esse hanno vita, movimento, esistenza. Inoltre, tanto più stretti sono i rapporti degli enti con l'assoluto, quanto più essi abbracciano dell'essenza dell'ente o sia delle sue forme. Ora, noi vedemmo che i soli esseri intelligenti presentano nella costituzione organica della loro

natura la trinità delle forme, quantunque l'elemento divino ideale non sia l'identico essere con la loro realità. Ciò che non si riscontra in nessun' altra specie di enti; giacchè, mancando essi d'intelligenza, o sono meri termini, come la materia, o sono principi meramente senzienti, come gli animali; cosicchè questi non presentano altra forma dell'essere che la realità contingente, e divisi da ogni intelligenza non sono più veri enti. Tolte poi le intelligenze create, tutti gli altri enti contingenti mancherebbero di un anello che li congiunga in un tutto armonico e che li colleghi mediatamente all'assoluto.

440. Il nesso però che stringe insieme tutti gli enti, tutte le sostanze, è di tre maniere corrispondenti alle tre forme; cosicchè è un *nesso ideale* o *logico*, un *nesso fisico* o *reale*, un *nesso morale*. Pel primo tutti gli enti si collegano nella cognizione divina, nel tipo ideale che è la loro intelligibilità. L'uomo anch'egli li connette riferendoli all'essenza dell'ente, ma come è contingente l'esistenza dell'uomo, così anche questo nesso è contingente, e perciò può essere e non essere; e se c'è non è mai pieno e universale. Tolta invece la cognizione divina, il mondo sarebbe assurdo. Per il nesso reale tutti gli enti 1.° si collegano all'assoluto come a causa prima e prima sostanza; 2.° si collegano fra loro, in quel modo che un termine aderisce al suo principio, e che l'effetto vien procreato dalla sua causa. Per il nesso morale tutti gli enti si connettono in quel modo che il mezzo esiste per il fine. Il fine di tutte le cose altro è immediato e prossimo, altro mediato ed ultimo. È chiaro che il fine ultimo di ogni cosa non può essere che il bene delle intelligenze e la gloria dell' Assoluto. Ciò posto, altri degli enti non hanno che *ragione di mezzo*, e tali sono gli enti materiali e meramente sensitivi; altri invece hanno *ragione di fine*, e sono le intelligenze, il bene delle quali, in quanto è voluto come ordine, come assoluto, come corrispondente alla dignità dell'essere, costituisce la *moralità*.

Tutte dunque le cose si connettono e come conosciute, e come effettuate, e come mezzi alla moralità o vero oggetti di essa. E siccome il solo assoluto è completa intelligenza, è causa prima e creatrice, e ha ragione di fine veramente ultimo; così tutte le cose finite, anche le stesse intelligenze, si collegano per questi tre vincoli all'Infinito e Assoluto.

CAPO DECIMOTERZO

Delle operazioni degli enti contingenti.

ARTICOLO PRIMO

Distinzione tra l'atto e la potenza.

441. Ogni operazione è un *atto* particolare, che suppone la *po-*

tenza di operare propria di un ente reale. Però a stabilire la teoria delle operazioni degli enti contingenti, bisogna farsi strada col premettere la distinzione tra atto e potenza.

442. Ogni entità è un atto; propriamente però l' *atto* esprime l'entità con relazione alla *potenza*. Vale a dire, che se si considera l' ente nell' attualità della sua esistenza, allora si ha la nozione dell'atto; se poi lo si considera come capace di altre attualità che può avere o non avere, senza che cessi di essere l' identico ente, allora l' ente si considera come fornito di una potenza. Perciò quelle attualità si dicono esistere nell' ente in potenza o si dice che l' ente ha la potenza di acquistare quelle attualità. Per esempio l'uomo ha l'atto dell'esistere come intelletto; l'intelletto è un *atto primo* d'intendere. Questo atto primo può uscire a degli *atti secondi*, a delle intuizioni particolari, che sono tante sue attualità accidentali. Perciò l'atto primo d'intendere, considerato in relazione con le intuizioni seconde alle quali può passare, si chiama *potenza*.

443. Di qui si vede: 1.° Che la *potenza* non esiste divisa da ogni *atto*, ma suppone sempre l'*atto primo* e *sostanziale* dell'ente, di cui la potenza è propria. 2.° Che l' atto precede alla potenza, perchè la sostanza è l' atto primo in ogni ente, condizione di tutti gli altri atti; quando invece la potenza non è che la relazione concepita dalla mente fra quel primo atto e gli atti accidentali, con tutte le loro variazioni e anche privazioni. 3.° Che ogni potenza è congiunta a un atto, e non forma un ente diverso da quello dell' atto a cui aderisce. Gli atti invece possono dipendere da altri atti a loro precedenti in modo, che questi atti precedenti costituiscano enti diversi.

ARTICOLO SECONDO.

Si dànno potenze recettive, passive e attive.

444. Qualunque atto accidentale di un ente è il prodotto di una potenza propria dell' ente stesso. Il qual atto accidentale e transeunte si chiama in genere *operazione*, sia che esso venga prodotto dall'ente attivamente, sia che lo subisca passivamente. Poichè anche la passività dell' ente è mista di attività, non essendo possibile che un ente, il quale abbia la natura di principio, possa modificarsi senza il concorso della sua attività senziente e percipiente.

445. Quindi noi dividiamo le potenze in tre classi, le quali sono 1.° le *potenze recettive*, 2.° le *potenze passive* 3.° le *potenze attive*, fondando questa distinzione nella diversa, maniera di operare delle potenze stesse.

446. Le potenze recettive sono quelle, per le quali un ente può riceverne in sè un altro, sensa confondersi con lui, come fa il no-

stro intendimento che riceve in sè le cognizioni delle cose, le idee, le quali nè si confondono con l'anima nostra, nè sono da essa sentite. Le idee non esercitano nell'anima alcuna *impressione* o *azione reale*, ma quell'azione che più propriamente si chiama *illustrazione*. Perciò anzichè *passive*, le potenze dell'intendere si chiamano *recettive*.

447. Le potenze passive sono quelle, per le quali un ente, ricevendo in sè l'azione reale di un altro ente, ne rimane modificato; tale è la potenza del sentire corporeamente.

448. Le potenze attive finalmente sono quelle, per le quali un ente si move e determina per virtù propria a produrre degli atti accidentali.

449. Se poi si tratta non già di atti, ma della loro privazione, allora nascono le potenze di poter essere privato delle attualità accidentali, e si chiamano *potenze negative*.

ARTICOLO TERZO

Concetto ontologico delle operazioni.

450. Il concetto di potenza è dunque il concetto di un ente attuale, che ha virtù di effettuare altri atti, altre attualità, le quali possono essere o non essere, cioè effettuarsi dall'ente, subietto delle potenze.

451. La distinzione di atto e di potenza non può cadere nell'Assoluto, che è puro essere, ma soltanto negli esseri contingenti. Però, quantunque gli esseri contingenti soggiacciano a mille modificazioni, bisogna ammettere in essi qualcosa d'immutabile e permanente, che mai non si cangia; perchè se *tutto* affatto si cangiasse in un ente, non sarebbe più quell'ente medesimo; sarebbe distrutto il primo ente, e a lui sostituito un altro. Per formarci quindi il vero concetto ontologico delle operazioni degli enti, è necessario distinguere in essi quell'atto o quegli atti, che mai non si cangiano e che non cessano mai, e quegli atti che dipendono da quei primi, e che li modificano. A questi ultimi unicamente conviene il termine di *operazioni*. Vediamolo.

452. Nel concetto di un ente determinato e reale si comprende il concetto di un *atto*; chè niente può esistere senza avere l'*atto dell'esistenza*. Questo atto è il primo in ogni ente, è un atto semplice ed unico, il quale dura quanto l'ente stesso. Perciò gli si dà il nome di *atto immanente*.

453. L'atto dell'esistere dell'ente non differisce dall'ente se non per certe relazioni che vi aggiunge la mente. Infatti: 1.° quando diciamo *atto*, vi aggiungiamo una relazione con la *potenza*, a cui il concetto dell'atto è correlativo per opposizione; 2.° quando diciamo *ente*, concepiamo l'atto compito e ultimato, l'ente già esistente; quando diciamo l'*atto di esistere*, immaginiamo di con-

cepire tutta la via per la quale l' ente fu naturato, il passaggio dal non essere all'essere, e all' essere in quel modo pieno e compiuto della sua specifica natura; e nell' atto stesso poi distinguiamo un principio, un mezzo ed un fine, in cui riposa; 3.° l' atto stesso dell' esistere lo concepiamo o preceduto o susseguito da altri atti immanenti. Per esempio. la percezione primitiva del sentimento animale che è l'anello d'unione della parte sensitiva con l'intellettiva nell' uomo, è una percezione abituale, necessaria all'unità individuale dell' uomo, e quindi è un atto immanente. Ma questo atto non può concepirsi come anteriore, ma come logicamente e ontologicamente succedaneo all' esistenza del sentimento stesso e dell'intelletto.

454. Quando poi. l' ente è costituito con tutti i suoi atti immanenti, allora noi, ammaestrati dall' esperienza, ci avvediamo che l'ente, il quale ha già l' atto compiuto dell' esistere, passa ad altri atti, che usiamo chiamare *azioni* o vero *operazioni*. L' atto immanente dell'ente è il suo *atto primo*, cioè l'esistenza, perchè non può modificarsi ciò che ancora non esiste; le operazioni poi ch'egli eseguisce o subisce dopochè già esiste, sono *atti secondi*, e si chiamano anche *atti transeunti*, in opposizione degli atti immanenti; perchè questi esistono fin da principio e non cessano senza che cessi l' ente; quando invece la natura dell' atto transeunte consiste nel passaggio che fa l'ente da uno stato a un altro, sia che avvenga in un istante o che duri alquanto in un moto continuo. Il suo carattere quindi è il *passaggio*, il moto senza quiete.

455. Pertanto ogni operazione propria di un ente finito si riduce al passaggio che l'ente fa da uno stato all' altro. Tra gli atti transeunti poi e gli atti immanenti si dà questa relazione, che—l'atto transeunte non è che il cominciare o il finire dell'atto che dura —. Cosicchè l' origine delle operazioni o degli atti transeunti non può cercarsi nella natura degli atti immanenti, in quanto essi, conservando sempre la propria identità sostanziale, si cangiano accidentalmente,o perchè in essi comincia una modificazione nuova, o perchè cessa e si abolisce.

ARTICOLO QUARTO

Difficoltà che si incontra nel cercare la ragion sufficiente degli atti transeunti.

456. — Niun ente produce atti transeunti per sola virtù propria, ma abbisogna a ciò del concorso di qualche cosa diversa da sè —. Invero, gli atti transeunti, come abbiam detto, non possono venire che da atti immanenti. Ora, un atto immanente che produce un atto transeunte, o lo produce con un atto eterno, immanente anch' esso, e allora egli non è il subietto dell' atto tran-

seunte prodotto; ciò che si avvera unicamente nella *creazione*, la quale è un atto immanente divino, rispetto a cui l' ente creato è un atto transeunte: o produce un atto transeunte, di cui egli è il subietto, sicchè è un atto suo proprio, qual sarebbe una sensazione, un pensiero; e questo atto produce nel subietto una mutazione. Ora, se un ente modifica sè stesso, bisogna assegnarne la ragion sufficiente, cioè la càusa piena della propria modificazione; se la contenesse, l'atto prodotto non sarebbe transeunte, ma immanente, mentre data una causa piena, cioè sufficiente ed efficace, anche l'effetto è forza ch' esista; e così l' atto di cui si quistiona, sarebbe sempre stato nell'atto immanente, quando all' incontro l'atto immanente già era prima che comparisse l'atto transeunte. Dunque l'atto immanente non è causa piena de' suoi atti transeunti; e perciò — niun ente contiene in sè la ragion sufficiente della propria immutazione, ma abbisogna a ciò di un qualche agente straniero —.

457. Nell'organismo ontologico dell' ente reale noi abbiamo distinto l'ente-principio dall'ente-termine. L'ente-principio riceve l'attualità e attività dal termine con cui è congiunto. L'esperienza propria ci fa conoscere e la ragione stessa ci persuade, che, modificato il termine, anche l' attualità e attività del principio convien che si modifichi. Così, per parlare dell'anima nostra, se avviene un mutamento nel corpo, termine del sentimento, anche il sentimento convien che si muti. Vero è che il principio stesso senziente, una volta che sia costituito, ha una sua propria attività, con cui induce dei mutamenti nel sensifero, e conseguentemente anche del sentito; ma è vero altresì che questa modificazione del sentito non può avvenire senza un precedente mutamento del termine materiale; e questa è novella prova, che gli enti principî non sono causa piena del loro atti transeunti. La ragione pertanto degli atti transeunti si deve cercare negli enti-termini, esaminando quali siano le forze o cause mutanti questi enti, e cagionanti con ciò gli atti transeunti degli stessi enti-principî.

ARTICOLO QUINTO

Delle operazioni che si attribuiscono agli enti materiali, e quale ne sia la ragion sufficiente.

458. Fra gli enti contingenti che hanno ragione di termine, noi non abbiamo trovato che questi due, lo *spazio* e la *sostanza materiale*. Lo spazio essendo immobile e immodificabile, non può avere atti secondi e transeunti; perciò esso non versa nella presente quistione. Restano i corpi, le sostanze materiali. La materia è inerte; e i corpi essendo indifferenti al moto e alla quiete, il moto non entra perciò nell' essenza del corpo. Noi però vediamo che i corpi si trasportano da un luogo a un altro; sappiamo che,

oltre questo moto di traslazione, ce n' è un altro di attrazione, pel quale tutti i corpi sono in còntinuo conato a muoversi verso un centro comune di gravità. Siccome tutte le operazioni o sia gli atti transeunti dei corpi si riducono a movimenti, e d' altra parte dei corpi è propria l'inerzia; così fa d' uopo cercare la ragion sufficiente del moto dei corpi, non già nei corpi stessi (cosicchè i corpi propriamente non *hanno*, ma *subiscono* delle operazioni), ma in qualche altra causa che operi su di loro.

459. A trovare questa causa dobbiam partire dall' esame del concetto di corpo, che ci formiamo dietro l' esperienza e l'analisi di ciò che sentiamo in noi stessi. La nozione di corpo è quella di un agente esteso che opera nel principio senziente, suscitandovi il sentimento. Una volta ch'esista questo agente esteso, noi distinguiamo in esso due attività, 1.° il *sentito* che è nell' anima senziente come suo termine, e 2.° il *sensifero*, che è fuori dell'anima, ma a lei congiunto per mezzo del sentito. Quanto al sentito, essendo nell'anima che è incorporea, non ha propriamente moto locale, mentre il moto inteso in senso proprio non appartiene che a ciò che ha estensione. L' azione del sentito dipende dall'esser dato al senziente, e quasi posto in lui; e questa specie di azione originalmente non può venire che dal Creatore, autore del sentimento.

460. Non ci resta dunque a spiegare che l' azione del sènsifero, causa di movimento. Ma noi abbiam detto che l'azione del sensifero dipende da un ente incorporeo producente il corpo, e che abbiam chiamato *principio corporeo*. Il quale non cadendo sotto la nostra percezione, ci è impossibile indicare come egli operi con atti secondi, siano essi immanenti o transeunti.

461. Ciò nondimeno, noi sappiamo 1.° che la materia è inerte, 2.° che ogni principio è un ente attivo e che quindi può essere causa di movimento. Noi sappiamo di più che in noi, subietti senzienti, esiste la facoltà di movere il nostro corpo e i corpi circostanti. Ciò basta a farci conchiudere, che il corpo non passa ai suoi atti transeunti da sè solo; che anzi egli riceve il moto e la forza corporea, cioè il conato al movimento, dal principio sensitivo, come riceve l' essere di corpo dal principio corporeo, il qual pure è probabile che sia principio è causa di moto.

462. La forza è atto immanente dei corpi, il moto invece è atto transeunte. Ora, ogni corpo considerato come forza produce diversi effetti nel movimento estrasubiettivo, il quale non è cagionato dal principio che in noi sente, ma da altre virtù nascoste della natura. Tali effetti sono la comunicazione del moto, la continuazione del moto, e l'attrazione.

463. Un corpo libero, percosso da un altro, si move nella direzione di questo: ecco il moto che vien comunicato da un corpo a un altro. Questo effetto si riduce all'*impenetrabilità* e all'*inerzia*, proprietà dei corpi. Non potendo un corpo penetrar l' altro,

e il moto dovendosi conservare, l'uno cede il posto all'altro. Ciò spiega la comunicazione del moto, non il suo cominciamento, il quale non può venire dal corpo.

464. Il moto poi una volta impresso continua per legge d'inerzia. E questa legge suppone che la causa del moto perseveri; ma questa causa non può essere il corpo stesso, il quale è indifferente al moto e alla quiete. Dunque dev'essere una forza incorporea.

465. L'attrazione è un conato di moversi d'un corpo verso l'altro, conato permanente, a differenza dei due effetti sopra descritti, i quali non si avverano che in casi particolari e transeunti. Questa permanenza dell'attrazione indica una causa di moto diversa nel suo operare dalla conservazione del moto. Se due corpi di egual massa si movono con egual celerità l'uno incontro all'altro nella stessa linea, quando giungono a percuotersi si fermano, distruggendosi i moti, sicchè resta la stessa quantità di moto nella stessa direzione. Questi due moti ridotti così alla quiete si stanno al contatto, senza che rimanga in essi nè pur il conato di moversi nelle direzioni che avevano precedentemente, cosicchè non gravitano l'uno contro l'altro. All'incontro la causa dell'attrazione produce in essi una pressione dell'uno sull'altro tendente a penetrarsi. Tale è la pressione di tutti i gravi nella direzione della periferia del globo della terra verso il centro.

466. L'esperienza e la ragione dunque dimostrano, che nella natura del moto concorrono tre cause, cioè: 1.° una causa che *produce semplicemente il moto;* 2.° una causa che presiede alla *conservazione* e *comunicazione del moto*; 3.° una causa che produce il *conato costante* di moversi di un corpo verso l'altro, *fenomeni dell'attrazione.*

467. La prima e la terza di queste cause trova una ragion sufficiente nell'attività motrice del principio animatore annesso agli elementi della materia, e nelle leggi secondo le quali opera quell'attività, leggi che le sono imposte dalla natura stessa della materia. E siccome l'attività motrice del principio animatore, in quanto questo si può supporre destinato precipuamente a produrre e mantenere il moto della materia, sarebbe un suo atto immanente; con ciò resterebbe spiegato l'incessante fenomeno dell'attrazione. La seconda causa, quella per cui il moto si comunica da corpo a corpo e si mantiene fino a certo punto, suppone un altro principio straniero ai corpi, e potrebbe ragionevolmente credersi quel principio corporeo che li costituisce, e costituendoli impone loro le leggi dell'inerzia.

468. In forza di queste leggi il moto in una direzione rimane annullato da altretanto moto in una direzione opposta. Il conato che hanno i corpi a compenetrarsi cessa col cessare del movimento, perchè quel conato nasce da questo, e non dalla causa di lui, la quale è cessata. All'incontro la forza producente il moto

non rimane estinta dopo averlo prodotto; e se questa forza è annessa agli elementi materiali, come è nell'attrazione, il conato che per essa hanno i corpi a penetrarsi non cessa col cessare del movimento, perchè non è prodotto da questo, ma questo stesso è un effetto di quella forza, la quale ha per suo atto immanente di produrre incessantemente il moto.

Con ciò è data una ragion sufficiente 1.° del moto in genere nei corpi; 2.° della comunicazione del moto da corpo a corpo e della sua continuazione e abolizione; 3.° finalmente dell'incessante conato che hanno i corpi di compenetrarsi, tendendo tutti a un punto; pel quale conato anche i corpi che sembrano in quiete, non lo sono, ma gli uni gravitano sugli altri.

ARTICOLO SESTO

Ragione degli atti transeunti del principio senziente.

469. La materia dunque per sè è inerte, e ha bisogno di ricevere il moto, non avendo in sè la facoltà di produrlo. All'incontro il principio senziente ha un'attività sua propria, ed è causa de'suoi atti. Ma poichè niuna causa degli atti transeunti è causa piena dei medesimi, rimane a investigare come possa il principio senziente porre gli atti suoi transeunti.

470. Da due cagioni possono sorgere nel principio senziente degli atti transeunti. La prima è la mutazione del suo termine, che è il sentito corporeo; mutazione che non proviene dal principio senziente, ma da cagioni straniere. Il sentimento corporeo non può a meno che corrispondere in estensione e in qualità al suo termine, da cui è inseparabile. Perciò, se avvenga nel termine una qualunque mutazione in conseguenza di quelle leggi che trasmettono il moto e modificano la materia, anche il sentimento è forza che resti passivamente modificato. Come poi cresca o diminuisca l'esteso sentito, si può argomentare dall'opinione più sopra esposta, che ogni elemento materiale ha congiunto con sè un sentimento; onde il termine di un principio senziente si può ingrandire con l'unirsi e fondersi insieme sentimento e sentimento, posta la legge che — dove il sentito è continuo, il senziente è unico —. Laddove — se i singoli estesi perdono la loro continuità, svanisce il sentito continuo, il senziente, l'anima, e sorgono più sentimenti non più comunicanti fra loro —.

471. La seconda cagione degli atti transeunti del principio senziente è l'attività del principio senziente stesso in quanto può indurre mutazione nel proprio termine. Il principio senziente non esiste, è vero, indipendentemente dal suo termine; perchè — ogni principio ha l'esistenza condizionata al suo termine —. Tuttavia — tostochè un principio esiste, ha un'attività propria che riguarda lo stesso termine —. Questo teorema è provato dall'osserva-

zione che si può fare sopra ogni subietto; poichè se il subietto o principio non si può concepire esistente senza il suo termine, è però certo dall'esperienza ch'egli, esistendo, può spiegare diverse attività ed esercitare diverse funzioni relative al suo termine.

Ammesso ciò, il principio senziente posto in essere ha un atto determinato dalla sua natura, che talora gli è in parte impedito da cause straniere; tolte queste, egli spiega intieramente il suo atto, e questa esplicazione dell'atto naturale è ciò che si prende per suo *atto transeunte*, e si stima una sua mutazione, ma propriamente è lo stesso *atto primo* che si pone nel suo atteggiamento naturale. Da quest'attività del principio senziente, che tende a rimovere ogni ostacolo al suo perfetto naturamento, si devono ripetere tutte le operazioni così dei principî senzienti in genere, come degli animali.

ARTICOLO SETTIMO

Atti transeunti del principio razionale.

472. Nel subietto razionale si distinguono cinque attività, da cui hanno origine o in cui consistono i suoi atti transeunti. Queste attività sono: 1.° *L'attività intellettiva* (atto primo immanente, l'intuizione dell'essere). 2.° *L'attività percettiva* abituale, quella che abbiamo indicato essere l'anello di unione tra il principio senziente e il principio intelligente (atto immanente, la percezione intellettiva del sentimento fondamentale animale, preceduto non già nell'ordine cronologico, ma nell'ordine logico e ontologico, dall'atto primo dell'intelletto e del senso). 3.° *L'attività riflettente.* 4.° *L'attività volontaria* e *pratica*, la quale in origine è una prima e continua volizione, con cui lo spirito aderisce all'essere come bene. 5.° Per ultimo *l'attività della libertà bilaterale.*

473. Gli atti transeunti dell'attività intellettiva consistono nelle intuizioni delle idee determinate e hanno la ragion sufficiente, almeno per ciò che spetta alle idee positive e specifiche, 1.° nell'intuizione immanente dell'essere comunissimo, e 2.° nei dati che somministra il sentimento.

474. Quanto all'attività percettiva abituale e immanente, i suoi atti transeunti si riducono alle particolari percezioni del sentimento fondamentale modificato e della forza sensifera veniente dalla violenza esercitata dai corpi esterni sul sentimento fondamentale stesso.

475. La riflessione poi è mossa a' suoi atti transeunti 1.° dall'istinto animale che spinge il pensiero a fissarsi su quelle cose che tornan gradevoli al senso; 2.° dall'istinto razionale in un modo simile, come avviene nella curiosità; 3.° da un decreto della volontà, che propostosi un fine, move di necessità la riflessione a cercarne i mezzi.

476. L'attività volontaria passa a' suoi atti transeunti, cioè alle volizioni particolari, eccitata dagli oggetti nuovi che le son dati dalle altre potenze. Ma quando agli atti liberi di libertà bilaterale essi non si spiegano se non ammettendo nel subietto razionale una virtù a lui intrinseca di far propendere la scelta più tosto sull'uno che sull'altro di due oggetti o partiti opposti che si presentano alla mente e alla volontà.

CAPO DECIMOQUARTO

Distinzione ontologica tra sostanza e accidente.

477. A maggiore schiarimento della teoria fin qui esposta delle operazioni degli esseri contingenti, gioverà toccar qui nuovamente la distinzione che passa tra il concetto di sostanza e quello di accidente, quantunque sia già stata da noi accuratamente stabilita nell'Ideologia.

478. Per *sostanza* intendono i filosofi, d'accordo col senso comune, *ciò che sussiste in sè*, vale a dire ciò che non abbisogna di altra cosa, come di subietto in cui inesista. Questo concetto per conseguenza è correlativo all'altro di *cosa che non sussiste in sè, ma risiede in altra cosa*; e questo è il concetto di *accidente*.

479. La parola sostanza però si adopera talvolta dai filosofi 1.° per indicare l'*essenza*, nel che c'è errore, perchè l'essenza nelle cose contingenti non è identica alla sussistenza, proprietà delle sostanze; 2.° per indicare in concreto tutto ciò che entra nella sussistenza di una cosa, il che può passare; 3.° per indicare in senso stretto ciò che sostiene gli accidenti e che è la prima cosa che si pensa in ogni ente reale e contingente.

Cartesio avendo definito la sostanza *ciò che sussiste per sè*, lo Spinoza (*a*) ne abusò, ricevendo quella definizione in un senso panteistico, quando l'espressione *per sè* in bocca di Cartesio non aveva altro valore che relativo a ciò che sussiste *per altra cosa*, cioè per la sostanza, che vale a dire una *qualità*, un *accidente*. E se vogliono abusare sofisticamente delle espressioni interpretabili in più sensi, anche il definire la sostanza *ciò che sussiste in sè*, può riguardarsi come panteistico, perchè sembra indicare un ente che non ha dipendenza da nessun altro ente.

480. Ma la definizione più completa della sostanza si può rica-

(*a*) Benedetto Spinoza, famoso ateo del secolo XVII, nato in Amsterdam nel 1632 e morto etico all'Aja nel 1677, fu figlio di un giudeo portoghese e fu il primo a porre l'ateismo in forma di sistema ed in un sistema così irragionevole ed assurdo che Bayle stesso che si frequentemente fece abuso del suo ingegno per dare qualche verosimiglianza ai più mostruosi errori, non trovò nello spinozismo che delle contradizioni e delle ipotesi che assolutamente non si possono sostenere. (G. N.)

vare dall'osservazione del concetto stesso volgare. Ognun per sostanza intende ciò che in un ente c'è d'immanente e d'immutabile, e che può ricevere in sè qualcosa di variabile e di transeunte. In breve, chi pensa la sostanza, pensa implicitamente anche qualche altra cosa che riguarda come sua qualità variabile, e però accidentale; ma lo pensa per modo, che questo inesiste nella sostanza, e non viceversa; cosicchè non può pensare un accidente che sussista in sè, perchè in ciò si darebbe contradizione, ma può pensare la sostanza, senza che abbia attualmente un tale o tal altro accidente, benchè sia necessario che alcuno ne abbia. Dunque la più completa definizione della sostanza è questa: — la sostanza è un ente considerato in relazione con altre entità che in lui e per lui esistono —.

481. L'*ente* è ciò che si pensa come sussistente in sè; l'*entità* non è che un'appartenenza dell'ente, e tali sono appunto gli accidenti rapporto alla sussistenza, tutto ciò che è necessario che si pensi per pensare la sussistenza, appartiene alla sostanza; ciò invece che non è necessario a pensarsi per pensare la sussistenza di una cosa, si chiama accidente.

482. Ma cos'è che si pensa necessariamente, quando si pensa un ente sussistente? È l'*atto primo* dell'ente; l'atto primo è anche ciò che si pensa per la prima cosa, vale a dire che è quel concetto intorno al quale si raggruppano tutti gli altri concetti di qualità o accidenti; perchè senza la base dell'atto primo, non sone concepibili gli *atti secondi* o *transeunti* o *variabili* dell'ente. Dunque il concetto di sostanza è quello dell'atto primo di un ente, e il concetto di accidente risponde a quello di atto secondo o transeunte.

483. Qui però convien distinguere due significati della parola *sostanza*: l'uno trascendente, che esprime quell'*atto assolutamente primo*, e che fa sussistere tutte le cose; in questo significato la parola sostanza non conviene che a Dio, quantunque, come siamo per dire, il concetto di sostanza in senso stretto non convenga che alle cose contingenti: l'altro comune, che esprime — quell'atto dell'ente da noi percepito, che è primo relativamente alla nostra percezione —; in questo significato relativo a noi distinguiamo più sostanze, che possiamo acconciamente chiamare *sostanze relative* e non assolute.

484. Una sostanza è un individuo, un ente reale. Ma non tutto ciò che si trova in un individuo è sua sostanza è ciò che gli dà la specie e il nome. Al solo principio supremo di quell'individuo, principio immutabile, conviene il concetto di sostanza: tutto ciò che vi è d'immanente in un ente, è sua sostanza; se altre cose in esso si trovino, come sono gli atti secondi, le azioni e le passioni che inducono qualche mutamento dell'individuo, senza alterarne l'essenza sostanziale, a queste cose conviene il concetto di accidenti. Al concetto di *corpo*, per esempio, conviene essenzialmen-

te quello di forza estesa e materiale; ma che il corpo sia più tosto di una forma che di un'altra, di una tale grandezza, di un dato colore, e così via, tutto ciò è accidentale alla sostanza corporea, e non entra necessariamente nel concetto della medesima. Parimenti, la sostanza del subietto razionale consiste nel principio supremo di sentire e d' intendere e nell' atto immanente della percezione primitiva, il che rimane immutabile e identico; laddove le azioni particolari dei vari sentimenti e delle varie intuizioni e percezioni non sono che accidenti della sostanza razionale umana.

485. Gli accidenti poi non sono entità che si concepiscano in sè sussistenti, ma sono entità astratte, allorchè si pensano separatamente dalla sostanza, come enti di ragione; sono poi veri atti della sostanza, atti accidentali, quando si pensano nell'ordine reale, come sussistenti. Cosicchè la distinzione tra sostanza e accidente non cade nella nostra mente se non in virtù della riflessione; nel fatto noi percepiamo gli accidenti congiuntamente alle sostanze, concepiamo l'ente come sussiste in se. L'astrazione è quella che ci conduce a scorgere la differenza tra sostanza e accidente; per essa noi veniamo a conoscere, che la *sostanza* è — quel primo atto di un ente che lo costituisce, e pel quale esso si concepisce, senza bisogno che la mente per concepirlo il collochi in un' altra entità—; e che l'*accidente* è — un' entità, che non si può concepire se non in un'altra entità, per la quale esiste e alla quale appartiene—. La mente infatti non può pensare un accidente, se prima non l' ha concepito come una sola cosa, un solo ente con la sostanza; a anche nell'ordine dell'astrazione la mente è necessitata a riferirlo implicitamente a qualche sostanza, almeno in genere.

486. La parola sostanza adoperata nel significato generico di realità, di cosa sussistente, conviene tanto all' ente relativo che all'assoluto, anzi primariamente all' assoluto, e secondariamente al relativo; poichè tanto quello che questo sussiste, ma quello sussiste necessariamente, e questo no. Ma se la parola sostanza si prende nel significato più proprio, essa presenta il concetto di ciò che nell'ente reale esiste di essenziale, senza di cui non potrebbe sussistere; e questo è appunto l'atto immanente e invariabile, l'atto primo della sussistenza. Ora il concetto di questo atto è correlativo a quello degli atti secondi, variabili ed accidentali. Ma la distinzione fra l'atto primo e gli atti secondi non può cadere che negli enti mutabili finiti e contingenti. Presa dunque la parola sostanza in questo senso relativo agli accidenti, essa non può convenire che all'ente relativo; l'assoluto non può chiamarsi sostanza sotto questo aspetto, ma *sussistenza* o *essenza*, perchè l' assoluto non ha atti secondi, essendo atto puro e pienissimo.

Non riproviamo con ciò l' uso costante e universale di chiamar Dio sostanza, e anche *sostanza prima* in opposizione alle *sostan-*

ze *seconde* che sono le creature, purchè in questo uso si prenda la parola sostanza nel significato assoluto di realità o sussistenza, e non già qual concetto correlativo a quello di accidente, non potendo l'ente assoluto aver in sè accidente di sorta.

CAPO DECIMOQUINTO

Soluzione generale del problema che si presenta negli atti accidentali e nel trasnaturamento delle sostanze contingenti.

487. Quel sintesismo che abbiamo notato nelle sostanze contingenti, e pel quale le une sorreggono le altre, benchè ciascuna abbia natura specificamente diversa, è quello stesso però che ci spiega come possa avvenire che le sostanze contingenti vadano soggette a mutazioni accidentali, e possano perfino trasnaturarsi, accogliendo in sè o perdendo qualche elemento specificamente distinto. Il sintesismo dell' essere contingente è tale, che non ripugna il concepirlo esso stesso mutabile; ora, se il sintesismo si altera, anche le sostanze convien che si cangino, ricevendo in sè una corrispondente modificazione; il che è così chiaro, che, senza cercare altra spiegazione, possiamo stabilire il seguente assioma ontologico—: Poichè le diverse sostanze contingenti sono reciprocamente così unite fra loro che l'una sorregge l'altra e la fa sussistere, basta concepire una mutazione in questa unione ontologica, acciocchè si concepisca altresì come le sostanze devono riuscire variamente modificate; e queste modificazioni sono gli atti accidentali di esse—.

488. Pertanto gli atti accidentali delle sostanze contingenti e tutte le loro alterazioni dipendono dalle *connessioni ontologiche* che hanno o avvengono fra loro, e quindi si può dire che questi atti siano a loro estrinseci. In questo modo l'unità della sostanza è mantenuta in mezzo alla moltiplicità e varietà de' suoi atti; e così è sciolto uno de' più difficili nodi dell'Ontologia. Giacchè — tale è la natura di quell'atto che si chiama sostanza contingente, che egli si congiunge ad un'altra sostanza, e per questa congiunzione sussiste. Onde, quantunque non avvenga alcuna mutazione nell'atto stesso della sostanza in sè considerato, tuttavia se si cangia il contatto ontologico ch'essa ha con ciò che è diverso da lei, essa acquista un altro modo, viene ad essere attuata diversamente—. Cosicchè, quantunque il cangiamento non avvenga nelle sostanze, ma nella diversa loro congiunzione ontologica, tuttavia ne risulta un cangiamento nella sostanza stessa, in quanto che la sua attualità dipende dal modo di quella congiunzione.

489. Accenniamo adesso le diverse maniere, in cui può essere alterata una tale congiunzione.

1. Ella può essere affatto distrutta, separandosi una sostanza

dall'altra. Ma in questo caso si annullano le sostanze sintesizzanti, meno l'essere ideale, che non è sostanza e che è un elemento divino. E si annullano per la legge ontologica, che nè il principio può sussistere separato dal suo termine, nè il termine separato dal suo principio; poichè la loro esistenza è condizionata alla loro unione ontologica.

Escludiamo tuttavia l'essere ideale, perchè se bene l'esistenza dell'atto intuitivo d'ogni intelligenza creata sia dipendente dalla presenza di esso, esso però come termine obiettivo del principio intelligente, col separarsi dal principio contingente non cessa di esistere. Ciò che cessa è il principio contingente, che, mancando di quel termine, non avrebbe più natura di principio, non sarebbe più niente, o solo una mera astrazione del nostro pensiero. Ma l'essere ideale, mentre ha virtù di essere comunicato agli enti finiti, col separarsi da loro non perde niente della sua natura, non cessa di esistere immutabilmente nell' intelligenza divina.

490. 2.° Una sostanza può cangiarsi, o perchè glie ne viene *sostituita* un'altra che come la prima le dia attualità, o perchè glie ne viene *aggiunta* un'altra, o perchè si *congiunge* con essa un' altra parte sostanziale, per esempio altre parti materiali che estendono maggiormente il termine del sentimento corporeo. Il primo caso è impossibile, come è impossibile che l' anima resti anima, se invece del sentito corporeo, le venisse, per ipotesi assurda, sostituito un essere intelligente. Il secondo caso è possibile, trattandosi di sostanza della medesima specie; ma allora la sostanza cangerebbe di specie e non subirebbe solo un accidente passaggiero: così se all'anima sensitiva si aggiunge l'essere ideale, essa acquista la specie delle anime miste di senso e di intelletto; e lo stesso avverrebbe, se una intelligenza pura si congiungesse stabilmente con un termine corporeo alla maniera dell'uomo. Nel terzo caso la congiunzione ontologica non viene alterata in modo, che l'una delle due sostanze si cangi stabilmente, ma si muta solo in questo, che l'una si unisce più o meno o in diversa guisa alla sua compagna; e ciò per modo passaggiero e variabile, onde nascono cangiamenti accidentali.

491. Ma che avverrebbe di un' intelligenza finita, qualora le si desse a percepire l' Essere assoluto? Cangerebbe ella di specie? Quantunque da una tale percezione debba sorgere in quell' intelligenza un sentimento affatto nuovo ed essenzialmente diverso da ogni altro, il *sentimento deiforme*, tuttavia la sostanza, subietto di un tal sentimento, non subirebbe una mutazione sostanziale e specifica; essa apparterrebbe ancora alla classe delle sostanze intelligenti, ma riceverebbe la più alta perfezione possibile alla sua natura, completandosi l'intuizione e la percezione di quell'essere che per natura non contempla se non sotto la forma ideale e in una misura la più limitata.

CAPO DECIMOSESTO

Leggi dell'attività dell'essere considerato nelle sue tre forme

492. Volgiamo qui per ultimo l'attenzione a considerare quali siano le leggi, a cui obedisce l'essere nel suo operare, leggi nascenti dalla triplice sua attività di essere reale, ideale e morale.

493. Se noi consideriamo l'essere solo in quanto è sussistente, in tal caso lo prendiamo come *semplicemente reale*; se vi aggiungiamo la forma dell'idealità, prendiamo l'essere come *reale intellettuale*; se finalmente vi comprendiamo tutte le forme, nasce il concetto dell'essere *intellettuale-morale*.

494. La realità essendo la fonte, da cui emana ogni operazione dell'essere, noi la inchiudiamo in ciascuno dei tre concetti; i quali concetti non corrispondono già a tre distinti esseri, ma all'identico essere, che nel suo operare impiega tante attività, quante sono le sue forme, perchè ogni forma è distinta e incomunicabile. Se però tre sono le attività dell'essere, tre pure devon essere le sue maniere di operare, o sia le leggi a cui operando obedisce.

Ciò poi che diciamo dell'essere considerato nel suo complesso e nella sua identità, è applicabile con le dovute proporzioni ai singoli enti, in quanto questi hanno in sè una sola o più forme dell'essere.

ARTICOLO PRIMO

Legge dell'attività dell'essere considerato semplicemente come reale.

495. Prendendo l'essere *reale come tale considerato*, e prescindendo per ora dalle altre forme che sono in esso indivisibilmente, la legge a cui esso obedisce nella sua operazione è quella di *causalità*. Questa legge si esprime così: — ogni effetto deve avere la sua causa —. Siccome però la parola *effetto* indica già per sè la causa, e non è un termine analitico, ma sintetico; così quel principio meglio si esprime così: — Se qualche cosa incomincia, deve esservi stata un'entità che l'abbia fatta cominciare ad essere—. Ciò che incomincia, è l'*effetto*; ciò per cui una cosa incomincia, è la *causa*.

496. I. *Concetto di causa e di effetto*. Cos'è dunque la causa? È l'essere considerato come producente qualche cosa. Cos'è l'effetto? È l'essere in quanto è prodotto, ed ha la ragione della propria esistenza nella causa. I concetti dunque di causa e di effetto non sono che il concetto dell'ente con di più la relazione

che passa tra l'agente e la sua azione, tra l'attivo e il passivo l'indipendente e il dipendente.

497. II. *Varie specie di cause.* Questa nozione di causa è così generale, ch' essa può applicarsi a qualunque ente, il quale abbia l'attività di produrre qualche cosa. Ma ogni ente reale ha in sè una qualche attività nascente dalla natura dell'ente stesso e dalla connessione ontologica, onde risulta la sua natura. Di più, la natura stessa dell' ente determina eziandio il modo del suo operare. E questa varietà sia dell'attività dell' essere, sia della maniera con cui opera, è la base di tutte le specie, in cui si distingue il concetto di causa, che passiamo a enumerare e definire.

498. 1.° Altra è la *causa prima*, altre sono le *cause seconde.* Causa prima è quella che, sia nell' ordine cronologico sia nell' ordine ontologico, precede ogni altra, ed è quindi causa di tutte le cause; le quali si dicono seconde, appunto perchè dipendono nel loro operare da quella prima.

Convien distinguere però la *causa prima assoluta* dalla *causa prima relativa.* Il solo Ente assoluto è causa assolutamente prima; poichè, se, come abbiamo provato, l'assoluto non abbisogna del relativo e si può concepire anche senza di questo, mentre questo non può nè esistere nè concepirsi come tale senza l'assoluto, è chiaro che niun ente relativo può dirsi causa prima assoluta, ma questo concetto conviene al solo Ente assoluto, da cui dipendono gli enti relativi sia nell' esistere e sia nell' operare. In quanto però una serie di cause contingenti e relative possono dipendere nel loro operare da qualche prima causa parimenti relativa, questa si può chiamar causa prima, ma non assoluta, bensì relativa a quella serie di effetti prodotti da cause, che sono seconde rapporto a quella prima. In genere però, quando si nomina la causa prima, s'intende parlare dell' Ente assoluto; e per cause seconde s'intendono gli enti contingenti, i quali non operano che in forza di quell' attività che ricevono dall' atto creativo. Perciò la causa prima si dice anche *causa creatrice* e *conservatrice*; e le cause seconde si dicono *cause create.* Queste non possono produrre un ente che non esiste, ma solo delle modificazioni e alcune connessioni ontologiche.

499. 2.° La causa può essere: *a*) *Intelligente* o *cieca*, secondochè opera dietro una cognizione, o per virtù istintiva, senza precedente cognizione; della prima classe è l'uomo, della seconda son le anime meramente sensitive. *b*) *Libera* o *necessaria.* La prima è sempre causa intelligente; della seconda classe sono gli enti irrazionali e anche gli intelligenti in tutti quei casi, in cui la libertà è tolta. La causa necessaria però può essere *spontanea. c*) *Prossima* o *remota*, o vero *immediata* o *mediata*, secondochè tra essa e l'effetto non si dà niente di mezzo, oppure si dànno di mezzo altre cause. *d*) *Adequata* o *inadequata*; quella basta da sola a produrre un effetto; questa non basta, ma richie-

de il concorso di altre cause, concorso non successivo, ma simultaneo.

500. 3.° La causa altra è *formale*, altra *efficiente*, altra *esemplare*. La causa formale è quella che costituisce e pone un ente in essere e lo conserva; la causa efficiente è quella che lo fa operare. La ragione dell'operazione di un ente si deve cercare nella sua forma, perchè la forma dà l'essere, e ogni cosa opera secondo il suo essere. L'anima umana, per esempio, è causa formale o forma del composto, cioè di tutto ciò che entra nella natura umana, appunto perchè essa è principio prossimo di tutte le operazioni del composto, secondo quel detto che *quo aliquid est actu, eo agit*. Comunemente per causa efficiente s'intende ogni ente che con la sua azione produce un effetto, il quale o è un ente o una mutazione qualunque. La causa esemplare poi è l'idea, il tipo, secondo il quale opera la causa efficiente.

501. A questa specie si aggiunge da molti la causa *finale*, la causa *materiale* e la causa *istrumentale*. Per causa materiale intendono la materia, di cui si compone una cosa; e per causa istrumentale il mezzo che si adopera per fare qualche cosa. In un quadro la tela e i colori sono la causa materiale del quadro; e il pennello n'è la causa istrumentale. Ma chi non vede che qui si abusa dei termini? Uno strumento non è causa, ma è un mezzo che la causa adopera per produrre un effetto. Egualmente la materia non è causa, ma è ciò che riceve una forma dalla causa efficiente. La causa finale essa pure a rigor di termine non è semplice causa, ma è il fine, la ragione, il motivo che nell'operare si propone la causa intelligente.

502. Quindi sceverando il concetto puro di causa da ogni altro concetto a lei straniero, diremo che la causa è l'ente in quanto produce qualche cosa; diremo con altra espressione, che non si dà vera causa se non *efficiente*; la quale poi può essere intelligente o cieca, libera o necessaria, creatrice o solo formale, prima o seconda, immediata o mediata, secondo abbiamo spiegato.

503. I seguaci di Malebranche introdussero la distinzione anche della *causa occasionale*, che sarebbe quella che non ha in sè la potenza di produrre un effetto, ma porge alla causa principale ed efficiente l'occasione di operare. Nè men questa merita il nome di causa, ma semplicemente quello di occasione.

504. Se poi l'occasione è di tal natura, che la causa abbisogna necessariamente di essa per operare, allora si chiama *condizione*. E le condizioni sono *positive*, se, acciocchè una causa operi, fa d'uopo dell'esistenza o dell'azione di altro ente; *negative*, se non fa d'uopo che della rimozione di qualche ostacolo che impedisce la causa dall'operare.

505. Finalmente la condizione va distinta dalla *concausa*. Le concause operano anch'esse, in concorso con altre cause o con la causa principale; a produrre un effetto; quando invece la condi-

zione non contribuisce dell'opera sua, non ha veruna parte alla produzione dell'effetto.

506. Le concause si distinguono in *coordinate* e *subordinate*. Si dicono coordinate, quando tutte concorrono a produrre un solo effetto, aiutandosi a vicenda, quali sarebbero due o più uomini che unissero di conserva le loro forze ad alzare un peso, che vincerebbe la capacità di ciascheduno di essi preso individualmente. Le cause subordinate poi sono quelle che non concorrono in via, per così dire, parallela, ma in modo che una move le altre, e così costituiscono una *serie di cause*, di cui la principale si chiama *immediata* o *prossima*, come abbiam detto, e le altre *rimote* o *mediate*; o vero anche quella si chiama *prima* (relativa o assoluta) e le altre *seconde*.

507. In due maniere le cause possono essere subordinate; o *materialmente*, come dicono, o *formalmente*. Le prime sono quelle che ricevono l'una dall'altra la loro esistenza e la potenza di operare; le altre sono quelle che dipendono da altre cause anche nella stessa loro operazione, operando per un impulso o fisico o morale delle cause da cui dipendono. Tutte le cause seconde, siano libere o necessarie, almeno materialmente, sono subordinate alla causa prima assoluta, che è Dio. Ma le cause cieche e necessarie, quelle almeno che non hanno natura di principio ma solo di termine, o hanno natura di principio ma non intelligente, sono anche formalmente subordinate a qualche causa libera, creata o increata.

508. *Questione intorno alle cause seconde*. Si agitò spesse volte tra i filosofi la questione, se quelle che si chiamano *cause seconde*, abbiano la natura di vere cause; o non siano che strumenti adoperati dalla causa prima assoluta, cioè da Dio, dimodochè esse operino con la forza e azione divina, anzichè con virtù e azione loro propria.

509. La questione, che a prima vista sembra assurda allo stesso senso comune, acquista una certa importanza dal riflettere, che l'atto creativo non solo è necessario per trarre dal nulla gli enti, ma eziandio per conservarli, dimodochè la conservazione del mondo non è che una continua creazione. Inoltre, se gli enti creati potessero fare degli atti senza alcun intervento della virtù creatrice di Dio, almeno riguardo a questi atti le creature sarebbero indipendenti dal Creatore; e se Dio non intervenisse che con l'atto della prima creazione, una volta che le creature fossero uscite dal nulla, *sussisterebbero per sè*, e perciò sarebbero assolute, conseguenza assurda. Resta dunque a sapersi, se le creature, tuttochè abbisognino ad ogni istante della virtù creatrice e conservatrice di Dio, non vengono tuttavia a perdere la natura di cause seconde, e delle loro operazioni siano vere cause esse stesse: questione assai dibattuta anche dai teologi, ai quali deve importare egualmente di non impugnare la necessità dell'azione

divina, o sia della *grazia* nel condur gli uomini al bene sopranaturale, come di salvare il *libero arbitrio* dell'uomo nel produrlo.

510. Il panteismo, per essere coerente a' suoi principî, è obbligato a impugnare l'esistenza di vere cause seconde, non lasciando più sussistere che la causa prima, facendola unica e universale autrice di tutto ciò che avviene nel mondo, sia materiale, sia sensitivo, sia intelligente e morale. Infatti chi è Dio pei panteisti? È l'ente universale, la sostanza unica tutt'insieme finita e infinita, necessaria e contingente, spirituale e materiale. E il mondo cos'è pel panteista? Ora è un' *emanazione* di Dio, ora è *privo d' ogni realità* e si riduce a un *complesso d' idee* o di *fenomeni senza sostanza*, ora è un *esplicamento dell' identico essere*, e così via. Dunque non ci può essere pel panteista che una sola sostanza. Avendo noi più di una volta dimostrato l' assurdità di questo sistema, non ne faremo qui altra confutazione per sostenere contro di esso l'esistenza delle cause seconde.

511. Al sistema panteistico si accosta quello di Malebranche, il quale riduce tutte le cause create e l' uomo stesso a delle cause meramente occasionali, non ammettendo altra causa in senso stretto, fuorchè Dio, il quale all'occasione delle volizioni dell'anima umana, produrrebbe azioni corrispondenti. Paventava Malebranche ad ammettere delle vere cause negli enti creati, per la ragione che l'idea di causa sembra escludere ogni dipendenza da altro ente; ma paventando assai più di cadere nel fatalismo, attribuì all'anima umana delle volizioni libere, all'occasione delle quali Dio opera in noi. E non vide che qui o si contiene una contradizione, o si cade ancora nel fatalismo: giacchè se le volizioni sono azioni prodotte dall' anima nostra, il sistema delle cause occasionali è a terra; o sono effettuate anch' esse da Dio, e allora non c'è più ombra di libero arbitrio. Invece di sforzarsi a tenersi in piedi su questa via, doveva il Malebranche dimostrare che un ente non cessa di esser causa, quantunque nel suo operare abbisogni del concorso di un altro ente; e avrebbe trovato, che quantunque la questione presenti sempre un lato misterioso e arcano, tuttavia si può trovar modo di conciliare la dipendenza delle cause seconde dalla causa prima col libero arbitrio delle medesime, e in genere con la natura di vere cause loro propria. La qual conciliazione quando pure dovesse rimanere per noi un mistero anche dopo ogni tentativo, ciò non ci darebbe il diritto di negare l'esistenza delle cause seconde, se ci sono calzanti argomenti per dimostrarla, quali ci sembrano i seguenti.

512. 1.° Che gli enti creati siano vere cause dei loro atti pare assolutamente voluto da una necessità metafisica procedente dalla natura stessa dell' essere. Giacchè un essere privo affatto di azione non è un essere, è niente; e s' egli è qualche cosa, non sarà che uno strumento, o a meglio dire un termine di qualche principio. Principio e termine sono i due elementi necessarî ad ogni

ente completo. Ora, che il termine, quando è materiale, non abbia un'azione sua propria indipendente dal principio, ciò si vede manifesto, ma che il principio sia tutto passivo, non solo rispetto all'azione divina creatrice, ma anche rispetto al suo termine, ciò inchiude una contradizione. Il sentimento involge il concetto di attività del principio che sente, il qual principio opera sul suo termine e gli dà l'atto sensibile, lo rende sensifero. Sia pure, che ciò avvenga necessariamente; la necessità con cui opera un principio non gli toglie di essere principio e perciò causa formale del composto.

Vero è che l'atto con cui opera il principio sul suo termine è coetaneo all'atto stesso della sua esistenza, la quale è creata. Ma Iddio, se è causa creatrice, non può fare ch'esista ciò che ripugna. Ora, ripugna che sussista un principio senziente privo d'ogni atto suo proprio. Dunque, s'egli crea un ente, crea del pari l'atto di quell'ente, e perciò crea una causa. L'esistere come ente e l'esistere come causa seconda sono due cose contemporanee, distinte, ma inseparabili. Se abbandonassimo questo sistema, cadremmo necessariamente in quello di Leibnitz, che tra la monade sensitiva e la monade materiale non ammetteva l'influsso fisico, ma un'armonia prestabilita. Cosa assurda, mentre l'anima è forma, causa formale dell'individuo sensitivo; e sarebbe panteismo il dire, che Dio stesso è forma del composto animale. Dal momento poi, che un ente ha un'azion sua propria, ha già natura più o men perfetta di causa.

513. 2.° Noi vediamo che tutti gli enti che compongono il mondo, sono messi in connessione fra loro, gli uni dipendendo dagli altri e giovandosi della loro azione, dal che ne risulta un tutto armonico.

Primieramente gli esseri della natura sono talmente legati fra loro, che gli uni abbisognano degli altri per sussistere e svolgersi. L'uomo si alimenta di sostanze vegetabili e animali, e abbisogna eziandio dei minerali, dell'aria, del calorico, in breve di tutto che esiste.

Gli animali pure abbisognano di altri enti diversi da loro per conservarsi e perpetuare la propria specie. I vegetabili abbisognano de' minerali, della terra, dell'acqua, de'vari fluidi in mezzo a cui vivono. Ma questa mirabile connessione degli enti, da cui risulta l'armonia dell'universo, non sarebbe che un'illusione, se le singole loro specie non vi contribuissero con l'attività loro propria, ma tutte le loro operazioni non fossero che meri effetti dell'azione creatrice e conservatrice di Dio. Quanto agli enti, essi non sarebbero in una vera e reale relazione fra loro, ma esisterebbero isolati e dissociati; quell'armonia che noi vi scorgiamo, non sarebbe che un fenomeno illusorio; non si potrebbe nè pur credere alla loro realità, mentre ciò che non ha nessun'azione, nè pur sussiste, come abbiam detto di sopra.

Ma oltre questa connessione materiale degli enti, ce n'è un' altra la quale riguarda il fine ultimo dell'universo, che consiste nel bene morale-eudemonologico degli enti razionali; cioè la giustizia la virtù e la felicità dell'uomo nell' amore e nel possesso dell' Assoluto. Ora, dalla connessione e azione mutua degli enti procedono appunto due specie di beni, i *beni di mezzo*, e i *beni di fine*. I beni di mezzo sono le cose reali e intellettuali, di cui l'uomo si giova; e i beni di fine sono quelli che spettano all' ordine morale-eudemonologico poc' anzi detto. L' uomo si giova primieramente dei beni materiali per tendere al suo fine; ma come si potrebbe concepire quest' uso delle cose reali, quando gli enti non fossero in comunicazione fra loro? L' uomo inoltre riceve la materia delle sue prime cognizioni dal sentimento fondamentale, dalle modificazioni di esso, e dall'azione che gli altri enti sensibili producono nel suo sentimento. Queste cognizioni sono per l'uomo occasioni e mezzi, pei quali egli può svolgere i suoi affetti e operare moralmente. Ma se noi rompiamo la catena degli esseri e li dissociamo gli uni dagli altri, nè gli enti potranno più modificar l'uomo, cagionargli le cognizioni, svilupparne le facoltà; nè l'uomo potrà esercitare la sua azione sugli enti, e giovarsene per esercitare la virtù e meritare. Tutto sarà effetto dell'onnipotenza creatrice, e le idee di mezzo e di fine non avranno più per l'uomo un significato; il mondo stesso non sarà tanto un enimma, quanto un assurdo, mentre, se tutto è prodotto immediatamente da Dio, Dio poteva conseguire il suo fine, senza il dispendio di tante attività che rimarrebbero infruttuose e completamente inerti. Gli enti dunque che compongono il mondo ci si presentano in connessione fra loro; questa connessione non può essere illusoria; se è reale, non lo è se non perchè il mondo risulta dal complesso di cause seconde.

514. 3.° Una terza prova la troverà ciascheduno nella propria coscienza. Chi non è conscio a sè stesso di essere vera causa delle proprie azioni libere, sieno buone o cattive? Chi oserebbe attribuire a Dio gli atti viziosi e malvagi ch' egli stesso medita risolve e conduce ad effetto? Bisognerebbe, per crederlo, dare una mentita al senso comune, il quale s'informa alla deposizione irrefragabile della coscienza. Vero è che noi non sentiamo nè pure in noi l'azione divina che ci crea e ci conserva; ma non per questo possiamo asserire che Dio sia l' autore immediato delle nostre azioni, perchè un argomento negativo non può infirmare l' argomento positivo, qual è quello del sentimento di coscienza che ci persuade esser noi autori delle nostre azioni; autori liberi, se si tratta di azioni libere; autori necessari, se si tratta di azioni semplicemente spontanee.

515. 4.° Se le creature intelligenti fossero meramente passive, ne seguirebbe il grave inconveniente ch' esse non sarebbero capaci di moralità. Non sarebbero buone di bontà loro propria, per-

chè tutto riceverebbero dalla causa unica e assoluta; e il solo ricevere non è bontà; molto meno è bontà morale.

516. 5.° Ripugna alla pienezza e perfezione della potenza divina il non poter produrre delle cause perfettibili in virtù dei loro atti. Il concetto di causa seconda d'altra parte non inchiude contradizione; e perciò è possibile a Dio il creare delle cause seconde.

517. 6.° Finalmente, una legge che segue nell'operare la divina sapienza, è quella del *minimo mezzo*, per la quale impiega il menomo possibile di sua virtù a ottenere il maggior bene possibile; sempre considerato il fine ultimo della creazione. Ora, è chiaro che c'è molto minor dispendio d'azione divina, lasciando che operino le nature create con le leggi e virtù loro proprie, di quello che intervenendo Iddio stesso a far quello che con queste virtù e per queste leggi si può ottenere.

518. Queste ragioni appoggiano l'esistenza delle cause seconde. In che maniera poi si possa conciliare la necessaria dipendenza di esse dall'atto creatore e conservatore con la permissione del mal morale e con la libertà d'arbitrio nell'uomo, è questione che appartiene alla Teodicea, il cui assunto è difendere la giustizia di Dio nelle sue opere, o sia la divina providenza.

519. IV. *Delle relazioni tra causa ed effetto*. La prima relazione che si affaccia al pensiero tra la causa e l'effetto, si è la dipendenza di questo da quella, e quindi anche la precedente esistenza della causa al suo effetto. Bisogna tuttavia distinguere la causa presa, come dicono, *materialmente*, dalla causa *formalmente* concepita; in altre parole, altro è un ente, un subietto che ha la potenza di produrre qualche cosa, e altro è questo stesso subietto che è in atto producente qualche cosa. La causa considerata nel primo aspetto è *anteriore di tempo* al suo effetto; il che è per sè manifesto, niente potendo operare, se già non esiste. La causa considerata nel secondo aspetto non ha priorità di tempo, ma solo *di natura* e *di concetto*. Non ha priorità di tempo al suo effetto, perchè un ente non ha natura di causa, finchè niente produce; all'istante poi che un ente fa qualche atto, l'effetto già incomincia ad essere. Dunque il cominciare dell'atto, o sia il cominciar della causa, è contemporaneo al cominciar dell'effetto; il che è tanto più evidente, perchè l'atto stesso, se si tratta di enti contingenti, meno l'atto primo che deriva da Dio ed è effetto della creazione, esso medesimo è un effetto.

La simultaneità della causa e dell'effetto è dunque provata. Come si dimostra adesso che la causa è anteriore per natura e nel concetto al suo effetto? Una cosa si dice anteriore all'altra per natura, quando questa dipende da quella, sicchè non può sussistere senza di essa. Ma niun effetto può prodursi da sè, può esistere senza una causa. Dunque la causa per sua natura è anteriore all'effetto.

Se è anteriore per natura, lo deve essere egualmente nel con-

cetto; giacchè, egli è vero che i termini di causa e di effetto sono correlativi e così legati fra loro che non si può concepir l' uno senza l'altro, ma è vero eziandio che il concetto di cosa prodotta dipende dal concetto di ente che può produrre e che quindi è causa almeno in potenza. La priorità non è cronologica,come abbiam detto, ma soltanto logica, perchè il concetto dell'entità causata ha la sua ragione in quello di entità causante, e non viceversa, come l' effetto ha la sua ragione fisica nella causa, e non già la causa nel suo effetto.

520. La simultaneità della causa col suo effetto potrà sembrare a taluno un principio di rovinose conseguenze; poichè pare che da essa ne seguiti l'eternità del mondo. Dio non è causa, se non in quanto crea; ma Dio è causa eterna; dunque anche il mondo è ab eterno. Ma si risponde, che tra l'atto creativo e le creature non esiste di mezzo il tempo, il quale non comincia che col cominciare delle creature stesse. L'atto creativo non esiste nel tempo, ma solo il termine ad estra di questo atto. Ora, alla simultaneità della causa e dell'effetto, non si ricerca già che l' effetto coesista con la causa, e che duri come e tanto, quanto la causa. Se l'atto creativo è eterno; dunque dura immutabilmente, e perciò il termine esteriore di questo atto, che non può essere se non temporaneo, almeno per avere avuto principio, il termine, dico,esteriore dell'atto creativo è simultaneo per certo all'atto creativo stesso.

521. Ma si soggiunge: ci fu un tempo, in cui Dio era causa, e non sussisteva ancora il suo effetto, che è il mondo. Al che soggiungo: 1.° È falso supporre l'esistenza di un *tempo* anteriore alla sussistenza del mondo: fuori del mondo non si dà che l' eterno; e il tempo non è che la *durata successiva*, la quale non esiste se non col mondo, complesso di enti mutabili. L'immaginarsi dei secoli innumerevoli, trascorsi prima della creazione, è un illudersi, mentre la durata non successiva, ma perfettamente continua, non riceve misura d'istanti o di secoli. 2.° Non si può nè men chiedere una ragione, per la quale Iddio, che è causa eterna ed immutabile, abbia voluto differire a creare il mondo fino a certo tempo, perchè, come abbiam detto, in Dio non cade il tempo; se poi si parla del mondo, e si dimanda perchè mai esso conti più tosto sei mill'anni, anzichè un milione di secoli,la dimanda è ancora assurda, perchè essa si potrebbe sempre ripetere ingrandendo la somma del tempo, e si finirebbe col dimandare, perchè mai il mondo non è eterno. Ora, a rispondere a questa dimanda basta richiamarsi la nozione del mondo, il quale è il complesso degli esseri contingenti e creati; se il mondo è creato, come può essere eterno? C'è dunque una causa increata, e perciò eterna; e un effetto creato, e perciò temporaneo: ma non c'è il prima e il dopo; ma il simultaneo, perchè Dio non è causa se non in quanto crea, ma benchè l'atto creativo sia esso pure eterno, l' effetto non può esserlo a motivo della sua natura, per una sua necessità metafisica.

Si deve di più considerare, che all'atto eterno della creazione, il quale è infallibile e d'immancabile efficacia, corrisponde perfettamente la precisa durata del mondo e di tutti gli avvenimenti cosmici. Perciò alla presenza di Dio il futuro e il passato sono come il presente; e quindi anche prima che il mondo esistesse, Dio sussisteva come vera causa.

Costretti però noi dalla nostra natura contingente a parlare di Dio con espressioni assai improprie e con idee tolte dall'esperienza, distinguiamo due tempi, il tempo anteriore alla creazione, e il tempo posteriore alla medesima: nel primo consideriamo Dio come in potenza a creare, e nel secondo come creante, quando invece in Dio non c'è cosa veruna in potenza, essendo egli l'essere attualissimo, un atto puro e completo. L'atto creativo è eterno in Dio, il termine estrinseco di quell'atto non è eterno, ma temporaneo. La priorità della causa creatrice dunque è solo di natura, e non di tempo, perchè il concetto di tempo non entra nè può entrare nel concetto dell' atto creativo. Che se noi le diamo una priorità anche di tempo, non intendiamo dire, se non che il tempo fu da essa creato insiem con le cose.

522. Passiamo ad esaminare un' altra relazione tra causa ed effetto, la quale è la distinzione che passa tra quella e questo. Primieramente la causa può produrre o un effetto *sostanzialmente* da essa distinto, o una semplice *modificazione* di cosa già esistente. Dio solo può produrre degli enti che si distinguono da lui sostanzialmente; giacchè egli fa sussistere ciò che non sussiste; ma se una cosa comincia a sussistere, certo non esiste in Dio, nel quale niente comincia, ma tutto è eterno; dunque si distingue da lui sostanzialmente. Le creature invece non possono produrre che delle modificazioni o in sè medesime o negli enti coi quali si trovano in relazione; ma non valgono nè a distruggere un atomo di ciò che è, nè a crescere il mondo di una nuova sostanza. Anzi le creature non possono produrre che certe modificazioni, quelle soltanto, le quali sono virtualmente o potenzialmente comprese nella loro primitiva essenza. Perciò, se avvenga nel mondo qualche cosa, di cui non ci sia ragion sufficiente in natura, quella cosa nuova, quel nuovo avvenimento si deve riguardare come un miracolo, la cui effettuazione non è che un intervento straordinario dell'azione creatrice.

523. In secondo luogo, talora la modificazione prodotta non si distingue *realmente* dalla causa che la produce o che la soffre come concausa; talora invece se ne distingue realmente. Nel primo caso l'ente è causa a un tempo e subietto, nel secondo il subietto della modificazione è altro da quello che la produce. L'anima umana si modifica da sè col produrre un pensiero, una volizione; perciò è insieme e causa e subietto di queste sue modificazioni. Un uomo scrive su di una carta; la scrittura è effetto, l'uomo n'è la causa; ma l' uomo si distingue realmente dalla scrittu-

ra la quale è modificazione non dell' anima sua, ma della carta.

524. Un'altra relazione che passa tra causa ed effetto, è la relazione di somiglianza.— Ogni causa produce un effetto simile a sè—; questo è un assioma ontologico dei più manifesti. Chè nessuno può dare ciò che non ha; e se un ente produce un altro ente, questo deve avere una ragione nell' attività della causa. Così Dio creando gli enti non fa che realizzare i tipi eterni che sono in lui; la relazione fra gli enti e i tipi eterni è quella di somiglianza. L' uomo non può effettuare che delle forme o modificazioni degli esseri già esistenti. Ogni ente creato, se produce qualcosa, non può a meno che riprodurre, per così dire, ciò che in lui già esiste; un vegetale non riproduce che un vegetale, un animale non riproduce che un animale. Infine nessun effetto è mai maggiore della sua causa, vale a dire, non può essere di una specie più nobile ed elevata.

525. L'effetto dipende dalla sua causa. Questa dipendenza però talora è immanente e perpetua, talora cessa dal momento che l'effetto è naturato e sussistente. La dipendenza degli enti creati dal Creatore è della prima specie; perchè, siccome gli enti non dipendono dalla causa creatrice nei soli modi, ma nello stesso atto primo di loro sussistenza; così se quella causa non li conservasse nel loro atto, essi ricadrebbero nel nulla. Gli effetti invece prodotti dalle cause finite, se sono di quelli che si distinguono realmente e numericamente dalla loro causa, una volta che hanno acquistata la loro sussistenza, più non ne dipendono, ma riguardo alla loro causa finita si reggono da sè. Così, se un animale produce un altro animale, una volta che questo sia, più non dipende dal generatore nella sua sussistenza. E la ragione è chiara; giacchè gli esseri creati non dànno la sussistenza ad altri esseri, ma solamente producono certe forme nella materia e nei principî animatori che già sussistono, e così occasionano l' individuazione di altri enti, i quali o hanno natura di subietti, o solamente di corpi.

526. Quando invece una causa non produce un nuovo subietto o individuo, ma solamente una modificazione accidentale e passaggiera, la quale non abbia la sua ragion sufficiente che nella causa, allora cessata la causa, cessa di necessità anche l' effetto. Così al cessare della bufera cessa la burrasca, al cessar del calore solare cessa la vegetazione, e via discorrendo.

ARTICOLO SECONDO

Legge dell'attività dell'essere considerato come intellettuale.

527. Finora abbiamo considerato l'essere come semplicemente reale, e abbiamo veduto che la realtà, se opera, necessariamente opera come causa. Ora, passiamo a indagare la legge dell'attività dell'essere come intellettuale.

Anche parlando dell' ente causa abbiamo dovuto farvi entrare l'intelligenza, perchè il concetto pieno e assoluto di causa non conviene propriamente che agli esseri intelligenti. Ma se noi nell'ente, a preferenza della sua realità, consideriamo la sua attività intellettiva, vediamo che l' ente non solo opera come causa, ma come *causa ragionevole*, cioè come causa che nel suo operare si propone un fine, una ragione la quale egli attinge dalla propria attività di ente intellettuale.

528. Ciò posto, la legge dell'attività dell' essere, in quanto è reale-intellettuale, è quella della *ragion sufficiente*, e si esprime così : — L' essere intellettuale opera sempre per un fine proporzionato alla sua operazione—.

529. L' essere intellettuale obedisce necessariamente a questa legge; poichè, se egli nel suo operare non fosse condotto da una ragione, e questa proporzionata alla natura stessa della sua operazione, o in altre parole, non fosse condotto da una ragion sufficiente, il suo operare non sarebbe più intellettuale. Infatti operare da ente intellettuale o razionale non vuol dire, se non seguir nell'operare una ragione, la quale preceda e diriga l'operazione stessa, acciocchè sia degna dell'essere che così opera.

530. Vero è che l'essere intellettuale talora opera ciecamente, cioè senza ragione, o almeno senza una ragion sufficiente. Ma in questo caso egli opera più tosto come semplice realità, anzichè come intelligenza. Così nell'uomo, ente misto di senso e d' intelletto, si dànno delle azioni, le quali sono effettuate dal semplice istinto, non secondato nè diretto dalla ragione, la quale sola può proporsi un fine.

Parimenti è da notarsi, che, se bene tutte le volte che l' essere intelligente opera come tale, si proponga sempre una ragion sufficiente, non è poi necessario che operi sempre per una ragione vera e onesta; basta solo che operi per una ragione che egli o a dritto o a torto crede vera e sufficiente. L'operare sempre per un motivo giusto è onesto, non seguendo mai altro che la verità, non può appartenere essenzialmente che all'Essere assoluto; l'essere relativo non ha questa prerogativa, perchè egli va soggetto o almeno può andar soggetto all'errore e alle passioni. Ciò che noi ci limitiamo qui a sostenere si è, che qualunque ente intellettuale, se opera con la facoltà sua più nobile ed elevata, che è quella dell'intelletto, segue sempre nell' operare una ragion sufficiente, o almeno per una ragione che egli valuta come tale.

531. Questa ragione è un *fine*, che operando si propone l' ente intellettivo ; e questo fine è tale da corrispondere alla natura dell'operazione stessa, la quale riguardo a lui è il *mezzo* per conseguirlo. Fermiamoci alquanto a investigare la natura 1.° del *fine*, e 2.° dei *mezzi* che impieganisi per conseguirlo.

532. I. *Del fine*. In ogni operazione dell' essere intelligente si distinguono tre elementi che vi concorrono, cioè: il Principio, il Mezzo e il Fine.

533. Non faremo parola del *principio*, il quale, come abbiam detto, è l'atto primo e immanente degli enti semplici e subiettivi, e che nell'argomento che stiamo trattando, s'identifica con la *causa*. Infatti ogni causa è *principio* delle sue operazioni, e l'effetto è suo *termine*; termine intrinseco alla causa, se si parla di una causa che sia a un tempo il subietto in cui termina l'effetto, l'atto prodotto; termine estrinseco, se l'effetto è realmente e numericamente distinto dalla sua causa. Fermiamoci più tosto a parlare del mezzo e del fine dell' operazione propria d' ogni causa intelligente; e come dal fine veniamo a conoscere più facilmente la natura di ciò che a conseguirlo è mezzo indispensabile, e prima di pensare ai mezzi, si propone lo scopo da conseguire, così alla discussione della natura dei mezzi premettiamo quella del fine.

534. Per *fine* intendiamo — ciò che vuol conseguire con la sua operazione una causa intelligente —. Dio con l'operazione della creazione si propone la sua maggior gloria. L'uomo con lo studio si propone il possesso della scienza. Il negoziante col traffico si propone un aumento delle sostanze.

535. L'intelligenza essendo data all' essere per conoscere il *bene*, come la volontà è data per *amarlo*, e il sentimento per *possederlo*; non fa d'uopo di una lunga dimostrazione per provare, che un fine non è mai altro, se non un *bene conosciuto* che la volontà si propone da conseguire. Dico un bene conosciuto, per distinguere la legge di operare propria delle intelligenze da quella di tutti gli altri esseri. Infatti, non può concepirsi un ente che non tenda al bene; ogni ente ha la tendenza naturale a conservare accrescere e perfezionare la propria esistenza; un ente che tenda a distruggere sè stesso, ad annientarsi, a deteriorare anche solamente, è cosa assurda a pensarsi. Ma passa gran divario tra la tendenza propria degli esseri unicamente sensitivi e quella propria degli esseri intellettivi. Quella è tendenza verso il *bene sensibile*, verso la perfezione del sentimento cieco, tendenza istintiva verso una cosa che non è *veduta come bene*, ma *solamente sentita*. L'essere intellettuale invece, se opera come tale, prima di determinarsi a un'operazione, pensa se da quella glie ne verrà un bene, uno stato migliore, o ne verrà qualche bene a un altro ente intellettuale. E veduto prima con la mente, che da quella operazione ne verrà un bene, si risolve ad eseguirla, proponendosi quel bene come di essa. Dunque il *fine* non è qualunque bene, ma un bene *previsto*, *preconosciuto*, *inteso* dell'operante.

536. Non deve confondersi il concetto di *fine* con quello di *motivo*. Il motivo che chiamasi anche *impulso*, è ciò che spinge e determina a operare, se bene non sia ciò che s' intende conseguire operando; quando il fine è la ragione per cui si opera, e ciò che operando si vuol conseguire. Un sentimento di compassione o di gratitudine ci spinge a proteggere l' altrui sicurezza col ri-

schio della nostra vita? Quel sentimento è il motivo della generosa impresa, ma il fine è la salvezza di chi versa in un pericolo. Così il sentimento morale è impulso alle azioni virtuose; ma il fine di queste è il bene degli esseri intelligenti; il sentimento del bello è motivo o impulso a coltivare le belle arti, ma il fine di queste è la rappresentazione del bello estetico.

537. Il fine si ottiene con le operazioni e con mezzi adatti; ora si dimanda, il fine è egli anteriore o posteriore ai mezzi e alle operazioni tendenti a conseguirlo? Esso è l'uno e l'altro sotto diversi rispetti. Di vero il fine, abbiam detto, è un bene conosciuto che si vuol conseguire; prima dunque di conseguirlo, bisogna proporselo nella mente e nella volontà; e sotto questo riguardo il fine si chiama eziandio *causa finale delle nostre operazioni.* Ma se poi si considera il fine come l'attuazione di ciò a cui si tende con l'intenzione, allora esso è l'ultima cosa, è il compimento dell'operazione, e quindi è a lei posteriore; e sotto questo riguardo esso è *effetto* e non causa. Acconciamente gli antichi espressero questa verità con quell'assioma: *Finis est primum in intentione et ultimum in exsecutione.*

538. Il fine di un'operazione può essere o *unico* o *molteplice.* Se molteplice, i diversi fini possono essere o *coordinati* fra loro, o *subordinati* gli uni agli altri. Nella coordinazione dei fini si deve distinguere il fine *principale* o *primario* dal fine *secondario* o *men principale*; ma se con l'operazione si ha di mira ciascun fine nell'egual grado, cosicchè per ciascun grado preso per sè la volontà si determinerebbe a operare, allora ciascun fine si chiama *egualmente principale.* Nella subordinazione poi dei fini si deve distinguere il fine *prossimo* dal fine *rimoto.* Il fine prossimo o anche *immediato* è quello che nasce immediatamente dall'operazione che si imprende e si premette per conseguire un altro fine; e quest'altro fine che dipende dal conseguimento di quel primo, è appunto il fine rimoto. Le operazioni di preparare la tela, di stemperare i colori sulla tavolozza, e altre simili, hanno per fine prossimo una dipintura; e per fine rimoto il guadagno, o la lode, o la decorazione di una camera, o altro scopo conveniente.

Che se tra il fine prossimo e il fine rimoto si dànno altri fini l'uno diretto a conseguir l'altro, questi si chiamano *medi* o *intermedi*, e il fine rimoto si chiama *ultimo.* Ma se un fine è ultimo in una serie, e tuttavia è diretto a qualche altro fine di altra specie, allora è fine ultimo *relativo*; quando, se non è diretto ad altro fine, ma in esso unicamente si ferma e riposa l'intenzione, è ultimo *assoluto.*

539. Secondo la definizione per noi data, il fine è ciò che un essere intelligente intende conseguire con le sue operazioni. Ma non si dà anche un *fine delle cose*? Non diciamo noi che ogni ente ha un fine proporzionato alla sua natura? Allorchè noi parliamo del fine proprio delle cose e relativo alla natura ed essenza in esse

realizzata, o vogliamo significare il fine che si è proposto il Creatore nel crearle; nel qual senso la parola *fine* esprime la definizione per noi data. O intendiamo quell'ultimo incremento, quella maggior perfezione, a cui tendono tutti gli enti secondo la loro specie; e in tal caso il fine degli esseri è lo stesso che il loro *ordine intrinseco*. O finalmente vogliamo esprimere lo scopo al quale sono destinati alcuni esseri in relazione con altri; e allora il fine è più tosto nell' intenzione del Creatore, e gli esseri così considerati sono *mezzi* per altri esseri che se ne giovano o per meglio conseguire un fine che si propongono, o per sussistere e raggiungere lo loro perfezione in virtù degli istinti o di altre forze. Il fine delle cose riguardato come l'ultima loro perfezione è obietto della *Teletica*. Se poi si riguarda nell' *ordine estrinseco* e *relativo* che alcuni enti hanno verso altri, il fine relativo è ciò da cui risulta quella connessione degli enti, che abbiamo accennata piu in alto e che occupa un posto importante nella *Cosmologia*.

540.*II. *Dei mezzi*. Ciò che ha natura di *mezzo* giace tra il *principio* e il *fine*: Il principio è la causa operante; il fine è il bene che operando si propone la causa intelligente; il mezzo dunque è ciò di cui si serve la causa per conseguire il fine.

541. Ciò di cui si serve una causa per conseguire un fine o è un ente o è un'operazione semplice; ma in ogni caso l' operazione è sempre necessaria, perchè un ente che niente opera o niente patisce da un altro, non è ancora un mezzo, o è un mezzo che si pensa in astratto, come possibile. Inoltre, una cosa non può servire di mezzo, se non sia proporzionata così alla causa operante, come al fine o sia all' effetto di essa. Dal che nasce che una cosa potrà servire di mezzo ad un fine e non già ad altri; a un dato ente e non già ad altri. Finalmente se bene un fine si possa conseguire soltanto con un mezzo appropriato; esso può talvolta conseguirsi e più prestamente e con maggior perfezione adoperando mezzi che non sono assolutamente necessarî, ma che sono tuttavia proporzionati al fine.

542. Da queste osservazioni si deduce la distinzione dei mezzi in *interni* ed *esterni*, *necessari* e *utili*. I mezzi *sproporzionati* non sono mezzi. I mezzi interni si contengono nelle stesse potenze e facoltà della causa; gli esterni sono gli altri enti, dei quali si giova la causa per compiere le sue operazioni. Si dicono poi necessarî quei mezzi che sono indispensabili al conseguimento di un fine; utili quelli che si possono associare ai necessarî, ma che da soli non possono rimpiazzarli.

543. I mezzi necessarî, di cui si servono gli enti creati per tendere al loro incremento e alla loro conservazione e perfezione, appunto perchè hanno il carattere della necessità, si chiamano *leggi naturali*, *leggi di natura*. Nascono queste dall' ordine intrinseco proprio di ogni ente e dai rapporti estrinseci che tutti gli enti mantengono fra loro.

544. Comunemente le leggi di natura si distinguono in *particolari* e *generali*; quelle sono proprie degli individui, queste si estendono a tutta una classe o un genere d'individui. La legge dell'attrazione è legge universale della natura; la legge della generazione non si stende che alla classe degli animali; quella della fruttificazione alla sola classe dei vegetali; e così via.

545. Potendo l'essere considerarsi solo come reale, o pure come intellettuale, o finalmente anche come morale, ad ogni sua forma corrisponde una specie particolare di legge a cui obedisce; cosicchè ci sono leggi *fisiche*, leggi *intellettuali* o *logiche*, e leggi *morali*.

Le prime, in quanto nascono dall'ordine intrinseco delle realità contingenti e irrazionali, possono mutarsi, sospendersi, abolirsi, solo nel senso però che la natura stessa di quelle realità può cangiarsi in altra o sia modificarsi variamente, chè tutto può farsi, meno ciò che implica contradizione. Così la legge di attrazione può essere sospesa in qualche caso dall'autore stesso della natura, ma non potrebbe nè men l'Onnipossente far sì che un minerale, conservando ancora la natura di minerale, seguisse le leggi dei vegetali, perchè in ciò vi sarebbe contradizione.

Le leggi intellettuali e morali all'incontro, siccome si fondano sull'essere ideale eterno e immutabile, non vanno soggette a mutazione veruna; son sempre le stesse per tutti gli enti, in tutti i tempi, in ogni circostanza.

Tra le fisiche però e le logiche e le morali passa questa differenza, che a quelle obediscono sempre e ciecamente tutti gli esseri irrazionali, e gli esseri razionali poi, quantunque il vogliano, non possono nè sospenderle nè impedirle, ma solo in parte dirigerle e combinarle variamente; giacchè non possono disturbare la natura, senza presturle occasione di operare dietro altre sue leggi. Ma gli enti razionali imperfetti e dotati di libero arbitrio, come l'uomo, possono deviare o necessariamente o liberamente dalle leggi del pensiero e della volontà, cadendo nell'errore o commettendo il mal morale.

ARTICOLO TERZO

Legge dell'attività dell'essere considerato come morale.

546. La legge dell'attività dell'essere considerato come *reale morale* è quella della *libertà morale*, che noi esprimeremo così: — L'essere morale aderisce con la sua attività a tutto l'essere conosciuto, senza che sia a ciò impedito da veruna entità parziale —.

547. Per ben intendere questa legge bisogna premettere, che l'essenza della moralità o bontà morale consiste, come spiegheremo nel seguente libro, nel volere il bene obiettivo, cioè il bene

in quanto è conosciuto. Il reale dunque realizza in sè la forma della moralità ogni qualvolta, conosciuto l'essere, vi aderisce con la propria attività, lo vuole e lo ama per quel che è.

548. Ma non si potrebbe dire che l'essere reale ami l'essere conosciuto, quando non lo amasse in tutta la sua pienezza, senza esclusione, senza altra misura che quella che è voluta dalla stessa sua qualità o quantità, o sia dall'ordine intrinseco ch'ei presenta. Chi escludesse da questo amore una sola entità conosciuta, già con questo non potrebbe dirsi che aderisse all'essere, che lo amasse, lo rispettasse per ciò che è in sè medesimo. Dunque la succennata è una legge necessaria dell'attività dell'essere considerato come morale. Il che vuol dire che non può essere morale, se non aderendo all'essere e a tutto l'essere.

Inoltre la moralità ha sempre per oggetto l'ente infinito. Giacchè non si può amare l'essere, se non siasi percepito; e l'essere percepito non si presenta solo come reale, ma sempre unito all'ideale, che è infinito, e a questo si misura. Dunque l'oggetto dell'atto morale, quantunque sia un essere finito, non si ferma in esso, ma si riporta all'essere universale, da lui prendendo la regola del rispetto e dell'amore. È questo essere universale e infinito la regola e la misura suprema della moralità. Dunque anche nell'amore di un ente finito si ama tutto l'essere, perchè il finito non si ama che siccome un'attuazione particolare dell'ideale infinito; e quindi il carattere essenziale della moralità consiste nell'abbracciare sempre il tutto dell'essere, anche allorchè si tratta di un ente finito; perchè anche nell'amare il minimo essere si applica tutta intera la norma suprema della moralità, che è l'essere infinito. Su di ciò torneremo nel seguente libro.

549. Aggiungiamo poi che ad esistere come morale l'essere non deve trovare alcun ostacolo in veruna entità parziale a questa sua adesione all'essere. Ora, l'esenzione da ogni impedimento, che distragga l'essere dall'amor dell'essere, è ciò che si chiama *libertà morale*. E questa libertà è condizione così essenziale alla moralità, che senza di essa sarebbe inconcepibile. Giacchè l'atto morale è l'atto della volontà, la quale in quanto aderisce per virtù propria al bene conosciuto, in tanto dicesi morale; in quanto invece lo sprezza e conculca, secondando gl'istinti allorchè vengono in collisione con la virtù, si dice immorale. Se però nell'uomo talvolta la volontà non ha il pieno possesso di sè stessa, e ne consegue una immoralità necessaria e non libera, ciò non deriva dalla natura stessa della volontà, ma è un effetto di un gusto introdotto nella persona umana, il quale ha sempre per sua causa prima e rimota un atto libero; cosicchè la libertà morale mai non può mancare ove siavi moralità. Dunque la libertà morale è legge necessaria dell'attività dell'essere morale, prendendo qui la parola in un senso largo e generico per l'esenzione da ogni ostacolo ad effettuare quell'adesione all'essere conosciuto, in cui consiste l'essenza stessa della moralità.

350. Si deve osservare, che noi chiamiamo *libertà morale* quella che è necessaria a costituire un atto *morale buono*. Questa libertà ci dà una nozione più generica di quell'altra che si chiama *libero arbitrario*, *libertà d'indifferenza*, *libertà bilaterale*, cioè quella per cui l'uomo è posto in mezzo al bene e al male morale, o a due diversi partiti egualmente buoni senza essere necessitato ad appigliarsi più tosto all' uno che all' altro. Egli è chiaro però che Dio, quantunque ami sè stesso necessariamente, pure nell' amar sè stesso non è violentato, ma libero; e questa libertà che va esente da ogni coazione, ma non così da ogni necessità, quando una tale necessità sia ella stessa una perfezione dell'essere, un' esenzione da ogni possibilità assoluta o relativa di far il male, qual'è appunto quella di Dio, è vera e somma libertà, da cui nasce l'atto morale.

Pertanto alla libertà *morale semplicemente* basta che l'atto sia immune da coazione, mentre alla libertà morale *meritoria* fa d'uopo che l'atto sia immune anche da ogni necessità. L'immunità da ogni coazione è legge necessaria e generale della moralità; e l'immunità da ogni necessità è legge necessaria di quella specie di moralità, da cui nasce il merito.

351. E poichè l' essere morale umano a produrre la moralità adopera quella che abbiamo chiamata *ragion pratica*, qui ci cade in acconcio di esporre le leggi ontologiche a cui questa obedisce.

352. Quando noi distinguiamo la *ragion pratica* dalla *ragion teoretica*, non ammettiamo nell'uomo due ragioni o due potenze della ragione, ma l'identica ragione la denominiamo diversamente, secondo il diverso modo di operare. L' identico principio razionale, in quanto conosce, dicesi *teoretico*; in quanto opera, dicesi *pratico*. Esso conosce in virtù della *ricettività* di cui è dotato, e nel conoscere non fa che ricevere in sè la luce intelligibile. Esso poi opera in virtù della *forza pratica*, facoltà della volontà con cui *aderisce* all'ente conosciuto, amandolo e apprezzandolo nella misura corrispondente alla sua dignità. Le operazioni dunque della ragion pratica sono gli atti morali, con cui essa aderisce agli enti, a tutta l'entità conosciuta.

353. La ragion pratica, nelle sue operazioni, obedisce, come la teoretica, a delle leggi tanto psicologiche, che cosmologiche e ontologiche: noi dobbiamo qui trattenerci delle ontologiche solamente, cioè di quelle che le derivano dalla natura nell'ente, obietto proprio e unico dell'intelligenza.

354. Quali sono queste leggi? Se la ragion pratica non differisce dalla teoretica, se non pel *modo* di operare, ma l' *obietto* è identico, ne segue che le sue leggi sono le stesse; perchè ogni legge ontologica non può derivare che dall' obietto. E però, se la ragion teoretica, come abbiamo dichiarato, ha per sua legge suprema il principio di cognizione, questo stesso principio sarà legge suprema, a cui *deve* obedire la ragion pratica. Il principio di co-

gnizione dice, che—il termine o l'obietto della cognizione è l'ente — ; e questo stesso principio applicato ora alla ragion pratica dice, che—l' ente è il termine o l'obietto del riconoscimento pratico —.

555. Questo *pratico riconoscimento*, come si vedrà meglio nella Morale, non è altro che una *volontaria adesione* dello spirito a ciò che si conosce come degno di amore e di rispetto. Ma non c'è che l'ente, il qual meriti stima ed amore; ciò che non ha in sè tutte le condizioni dell' ente, non può chiamarsi ente. Dunque la regola suprema ontologica della ragion pratica è l'ente.

556. C'è però tra la ragion pratica e la teoretica questo divario, che la ragion teoretica riceve in sè l'ente suo termine, senza che da lei dipenda l'averlo o il non averlo; non è il termine che dipenda dalla ragione, ma essa dipende dal termine stesso: la ragion pratica all' incontro pone da sè il suo atto, l' atto morale con cui rende l' ente oggetto o termine del pratico riconoscimento; essa ne è causa piena, perchè non basta *conoscere l' ente* per esser morali, ma bisogna di più *riconoscerlo volontariamente*; e questa ricognizione deriva dall'attività stessa della volontà, o sia della ragion pratica.

Ciò posto, l'unione del principio razionale, non in quanto è operante, ma solamente conoscente, essendo determinata dalla presenza dell' oggetto conoscibile, è *unione ontologica*; mentre invece l'unione di esso in quanto è pratico e operativo, essendo prodotta dall' attività propria del subietto, è *unione psicologica*. E questa attività non venendo necessitata a operare, se non in questo che per esser morale deve seguire la legge ontologica di rispettar l'ente nella misura del suo ordine intrinseco; da ciò avviene, che le leggi ontologiche cui obedisce il principio razionale speculativo, sono fisicamente necessarie, quando le leggi ontologiche cui deve seguire la ragion pratica, non sono necessarie fisicamente; potendo essa astenersi dall' operare o operare a ritroso dell' esigenza dell'ente, ma son necessarie moralmente.

La necessità morale poi è quella che non determina l' operare fisico della ragione, ma l' operar morale; non determina ciò che ella fa, ma ciò che deve fare per esser morale, o sia buona e perfetta. Cosicchè la ragion pratica ha due specie di leggi; le *psicologiche*, che sono quelle secondo le quali la sua propria natura la fa operare; e le *ontologiche*, secondo le quali essa deve operare sia per essere perfetta, sia perchè gli atti suoi rispondano all'esigenza dell'essere.

557. Posta la suprema legge ontologica della ragion pratica nel principio di cognizione, da essa derivano poscia tutte le leggi speciali ontologiche. Giacchè 1.° l'ente e il non-ente non possono stare insieme, e per conseguenza l' ente è concorde e armonico con sè stesso. Dunque la ragion pratica non può operare secondo la sua natura, se non abbia un termine armonico immune da con-

tradizione. La virtù ha questo termine armonico, perchè essa consiste in quell'atto morale che armonizza col pregio intrinseco degli enti. Il vizio all' incontro ha sempre per termine del suo operare una contradizione, perchè esso non riconosce l' ente qual è, ma diversamente da quello che è e che vien presentato dalla ragion teoretica. 2.° L' ente è obietto essenziale; e tutto ciò che si conosce, dall' istante che si conosce, diventa obietto. Di qui una seconda legge ontologica della ragion pratica, che è l' *obiettività*. Infatti non si può amare moralmente una cosa, se prima non la si conosca, e se non la si ami per sè stessa, e non relativamente all'utile del subietto che la ama e riconosce. Dunque l' amor morale ha sempre per termine un obietto. 3.° L' ente è ideale e possibile; quindi una terza legge speciale ontologica è la *possibilità*. Noi infatti con l'atto morale non riconosciamo l'ente reale puro e per sè, ma solo in quanto esso è il realizzamento di un' essenza; e la sua stessa dignità la misuriamo ponendo l' ente a confronto con l'idea universale che ne abbiamo. Ma l'essenza di un ente è la sua possibilità. Dunque la possibilità è legge ontologica speciale della ragion pratica. 4.° L'ente ideale è infinito. Ma l'ente ideale è legge suprema della ragion pratica. Dunque ogni atto morale tende al rispetto dell' infinito, come abbiamo già detto 5.° Niun ente è compiuto e perfetto, se non sia una sostanza intelligente. Ma la ragion pratica ha per sua legge principale l'ente senza più; e l'ente senza più non mette alcun limite all' ente, ma ne presenta l' intiera essenza, la quale non si realizza intieramente se non in Dio, e in modo limitato anche nelle creature intelligenti. Dunque la ragion pratica ha per termine una sostanza intelligente.

—

LIBRO QUINTO

IL MORALE

CAPO PRIMO

In che consista la forma morale dell'essere.

558. La parola *morale* che deriva dalla voce latina *mos* (*costume*), presenta il concetto di *azione volontaria*, di *pratica*; e più esplicitamente diremo, che significa quell'—*attività*, con cui l'essere aderisce al bene conosciuto —. Giacchè ogni operazione derivante dalle potenze attive si chiama acconciamente pratica; ma la sola operazione con cui l'essere intelligente aderisce con la volontà al bene conosciuto e lo ama, si chiama *atto morale*. Così anche le opere dell'arti sono una pratica, non pratica però morale.

559. Noi ci riserviamo di trattare diffusamente della moralità nell' Etica, restringendoci qui a considerarla sotto il punto di vista ontologico, come la terza delle forme appartenenti all'essenza stessa dell'ente. Intanto dal già detto raccogliamo, che il concetto dell'ente morale è quello di ente che aderisce con la propria attività all'essere conosciuto come bene.

560. Analizzando questa definizione ci sarà facile distinguere i diversi elementi, che concorrono a costituire la moralità, e sono i seguenti: 1.° La moralità non può trovarsi che in un *ente intellettuale*, perchè questo solo conosce gli enti e le loro relazioni, e quindi anche quella di *bene*. 2.° La moralità inchiude una particolare *attività* dell' essere, quella con cui esso aderisce volontariamente al bene conosciuto, vi si affeziona, lo ama. Quest' attività è la *volontà*, potenza conoscitiva-attiva, propria soltanto degli esseri intellettuali. Dove si deve distinguere ogni altra specie di *appetito* del bene dall'*appetito intellettuale* o sia *volitivo*. Ogni ente che ha natura di principio, possiede o può possedere una *tendenza* a godere del bene suo proprio, come avviene nell' ordine degl' *istinti*. Ma l' appetito del bene conosciuto come tale non tende a godere di un bene suo proprio, non tende al bene proprio del subietto, ma al bene proprio dell' essere conosciuto. Quindi 3.° nella moralità c' è un terzo elemento, che è il *bene obiettivo*. Il bene obiettivo è il bene conosciuto, o sia ciò che si considera come un bene in sè, e non già come bene relativo a co-

lui che ne gode o ne può godere. Ma poichè il bene in sè sussistente non può essere da me amato se non in quanto è da me conosciuto; perciò io lo chiamo *bene obiettivo*, che vuol dire appunto bene conosciuto; al contrario del bene subiettivo, il quale, sia che si conosca o no, è sempre un bene sentito, percepito nel nostro sentimento. 4.° La moralità non può avere per suo termine se non l'essere intelligente. Infatti, acciocchè un ente possa essere conosciuto come *bene in sè*, è necessario che quell'ente non abbia ragione di *mezzo*, ma di *fine*. Un mezzo è sempre un bene relativo, un bene ad altri e non a sè, e perciò nè meno in sè. Ma niun ente può avere ragione di fine, se non è capace di proporsi un fine e di tendervi con le proprie forze; e il solo ente intellettivo è capace di ciò. Dunque i soli enti intelligenti sono buoni in se e a sè; e solo essi possono essere termini della stima e dell'affezione morale.

561. Pertanto all'essenza della moralità appartengono questi elementi: 1.° la cognizione teoretica di qualche ente personale (*idea*); 2.° l'affermazione della sua sussistenza (*percezione* o vero *persuasione della sussistenza*), perchè, se bene si possa amare anche la verità come verità, o sia l'idea, questo amore dell'essere sotto una sola forma, cioè sotto la forma ideale, non ha luogo che per l'astrazione, e l'astrazione implica il concreto, da cui si astrae qualche cosa; 3.° la cognizione teoretica dell'ente come buono in sè (*concetto di bene obiettivo*); 4.° finalmente l'atto della volontà che aderisce all'ente così conosciuto (*riconoscimento pratico volontario*). Tutte queste cose si discuteranno più a lungo nella filosofia della morale.

CAPO SECONDO

La moralità è cognizione amorosa.

562. La moralità si realizza soltanto allora, che l'ultimo degli accennati elementi si aggiunge agli altri; allorchè ciò che si conosce teoricamente nell'idea e praticamente col verbo mentale, si riconosce eziandio con l'atto della volontà, il quale non è soltanto pratico, come qualunque affermazione, ma pratico-morale, aderendovi il subietto intelligente, non solo con la mente, ma ancora con la volontà e con l'affetto. Perciò l'atto morale è anch'esso un atto di cognizione, ma di cognizione amorosa.

563. Per meglio vederlo, ripassiamo le diverse specie di cognizioni, le quali sono appunto queste tre:

1. La *cognizione teoretica* o *di semplice intuizione*. Questa non consiste in altro che nella intuizione o contemplazione delle essenze: essa è tutta obiettiva; il subietto non vi mescola niente del proprio, perchè l'intuizione è un atto meramente recettivo, e l'attività stessa del subietto intuente nasce dalla comunicazione

dell'idea, alla quale comunicazione esso non contribuisce niente, essendo essa medesima la base e condizione di ogni atto secondo dello spirito.

2. La *cognizione affermativa* o *di predicazione*, qual è quella che noi acquistiamo con la percezione intellettiva dei reali, o col ragionamento e la riflessione. In questa specie di cognizione il nostro spirito mescola qualche cosa del proprio, cioè alla cognizione speculativa e ideale aggiunge il suo giudizio, la sua persuasione, predicando o la realità e sussistenza di ciò che pensa nell'idea, nella scienza di predicazione, o qualche altra specie di relazione fra un'idea e l'altra. Quindi la cognizione di predicazione è ad una volta e *obiettiva* e *subiettiva*; e si può chiamare anche *pratica*, in opposizione all'espressione di *speculativa* data alla cognizione intuitiva; poichè questo specie di cognizione è un *azione* propria del subietto. e non già un atto meramente ricettivo; qui il subietto opera da sè, eccitato da qualche sentimento, e opera con la forza de'suoi istinti, o anche per un decreto della volontà.

3.° Ma se opera per la virtù dell'istinto, animale e razionale, la sua cognizione è bensì pratica. ma non ancora morale; lo stesso dicasi, se egli operasse in virtù di una *volizione affettiva*, senza che ancora conoscesse il bene obiettivo. Che se conosce questo bene, se lo vuole in sè con una *volizione appreziativa*, allora lo conosce con amore, con adesione della sua volontà; e questa è la *cognizione amorosa*.

563. La qual cognizione vuol essere diligentemente distinta da quella affezione piacevole, da quel compiacimento che s'ingenera nel nostro spirito allorchè esso conosce qualche ente reale o qualche nuova verità. Ogni conoscenza infatti di cosa nuova produce necessariamente un cotal senso spirituale gradevole nel nostro spirito; il qual senso gradevole ha la sua ragione in ciò, che — ogni nuovo atto positivo dell'anima nostra è un nuovo sentimento, e un cotal incremento di essa—. Ma non è questa la cognizione amorosa, quella in cui consiste la moralità. Una tale affezione, che è puramente istintiva, o almeno tutta subiettiva, non avendo per termine che il sentimento dell' anima, è ben altra cosa dalla cognizione;è più tosto un suo effetto. Per lo contrario la cognizione amorosa è quella, con cui il subietto intelligente si affeziona, non già al sentimento suo prodotto dalla cognizione, ma alla cosa cognita e pel motivo unico dell'intrinseco pregio di essa.

565. La cognizione allora soltanto può dirsi piena e perfetta, quando si compenetra, per così dire, con l'atto della volontà che vuole il bene conosciuto, se ne compiace e vi aderisce con l'affetto, diventando così una *cognizione pratica morale*, o sia *amorosa affettuosa*; da cui poi derivono tutti quegli atti che tendono a stringere tutti gli enti con un vincolo universale, onde dipendono tutte le virtù che perfezionano la persona.

CAPO TERZO

Come la forma morale congiunga insieme le altre due forme.

566. Se la moralità non è altro che l'adesione della volontà all'essere conosciuto come bene in sè stesso, ne viene il corollario che la forma morale è l'anello di congiunzione delle altre due forme, idealità e realità. Chè non si può amare l'essere reale, se 1.° non si conosca; 2.° non vi si aderisca pienamente con la volontà, cosicchè il riconoscimento di questa corrisponda nè più nè meno al concetto dell'essere stesso. Dunque l'atto volontario del riconoscimento riunisce e stringe,per così dire,fra loro l'idea e la realità,facendo che l'una forma si accordi precisamente con l'altra, e così sia soddisfatta l'esigenza del reale manifestata dall'ideale.

567. Ma qui si noti la specifica natura di questa unione che avviene dell'ideale col reale. Giacchè l'unione tra queste due forme può essere *ontologica* o *razionale*, e può essere *attiva* e *pratico morale*. Chiamo unione ontologica la necessità propria dell'essere, che cioè se esiste come reale, deve esistere eziandio come ideale; giacchè non può sussistere, se non ciò che è possibile, ciò per conseguenza di cui esista l'idea. Questa è tale unione dell'ideale col reale, che non dipende se non dall'intrinseca natura dell'essere, essendo impossibile che sussista un ente, di cui non esista l'idea in qualche mente; come parimenti è impossibile che esista un'idea senza una qualche mente che la intuisca. Chiamo poi unione *razionale* quella che è prodotta dagli atti della nostra ragione con la sintesi tanto primitiva che secondaria, allorchè percepisce o deduce col ragionamento un ente reale. La ragione con queste due specie di sintesi predica la sussistenza di qualche cosa. Ma predicando questa sussistenza, non fa che riunire, nell'affermazione, l'ente ideale col reale sentito e concepito, o anche concepito solamente. Questa sintesi non è ontologica,ma solo dialettica, quantunque regolata dalla legge ontologica suprema già da noi esposta; essa non esiste che nel pensiero, e non riunisce già l'ideale col reale in sè esistente, ma l'ideale e il reale in quanto è sentito, conosciuto, affermato: al reale sussistente essa non aggiunge niente. La prima di queste unioni si fonda nel sintesismo naturale dell'essere; la seconda nel principio di cognizione; ma sì l'una che l'altra non è una sintesi attiva e operativa, come quella che è posta in essere dall'atto morale. Questa congiunzione si fa con un'attività essenzialmente distinta da quella del semplice conoscere o affermare, perchè il conoscere e affermar l'ente non è ancora ma aderirvi con l'amore, un volerlo, un tributargli il rispetto che merita; il che è proprio della moralità.

Ma la volontà dove prende la norma del rispetto e dell'amore

che tributa all'essere? Essa non può prenderla se non dell' idealità; il concetto di una cosa è quello che ne fa conoscere l'ordine intrinseco,che la fa riguardare come buona in sè.è insomma la vera e unica misura del rispetto che le è dovuto. Giacchè la volontà è tale potenza che non appetisce il bene, se non in quanto è conosciuto; e niuna cosa si conosce se non per l'idea. Ora,se la moralità consiste nell'aderire agli enti e riconoscerli praticamente per ciò che sono; se ciò che sono non si può sapere se non per l'idea; se la moralità non può esistere che a condizione di tributare all'ente un amore commisurato al suo pregio intrinseco che si manifesta nell'idea; da tutto ciò ne discende per necessaria conseguenza,chè la moralità consiste nel congiungere *attivamente* (con l'attività volontaria e libera) l'ideale col reale. L'anello di questa unione, che altro non è se non l' attività intelligente e libera, è ciò che costituisce la forma morale dell'essere.

CAPO QUARTO

La forma morale introduce l'ordine nell'essere.

568. Acciocchè l' essere riesca *ordinato*, è necessario ch' egli sia costituito in maniera da presentare in sè stesso queste tre relazioni, un *principio*, un *mezzo* e un *fine*. Se l'essere non consiste in un principio,non è l'essere, mancandogli la prima delle sue condizioni ontologiche. Se non ha un fine in sè realizzato o almeno a cui tenda, ancora gli manca una condizione ontologica;mentre un ente privo di un fine è un ente privo della ragione di sussistere, un ente che non ha il suo perchè, e quindi ripugnante. Se un ente esiste, deve esistere per qualche cosa, cioè deve esistere per un bene, il quale sia l'oggetto ultimo e finale dell'essere stesso, come si vedrà più innanzi. Per ultimo, niente gioverebbe all'essere l'aver natura di principio e il proporsi un fine come termine ultimo di esso principio, se poi mancasse del mezzo necessario all'adempimento del fine.

569. Se il principio non si volge con la sua attività al fine ultimo pel quale esiste, c'è disordine; egualmente avviene, s' egli o manca del mezzo, o non lo adopera per ottenere il fine, o lo adopera per proporsi un fine diverso o contrario a quello a cui per sua natura è ordinato. All'incontro l'ordine si stabilisce nell' essere, se il principio dirige al vero fine il mezzo proporzionato che possiede.

570.Poste le quali cose,affermo che la forma morale consistendo nel congiungere attivamente il reale con l'ideale,realizza l' ordine nell' essere. In questa congiunzione infatti c' è un principio, un mezzo e un fine. Il *reale* ha ragion di *principio*; l' *ideale* di *mezzo*; e il *morale* di *fine*. Il reale ha ragion di principio; giacchè la moralità, benchè sia una forma distintissima dalla realità,

procede tuttavia dall'essere intelligente, come da sua fonte, da suo principio. Il reale è bensì *sentimento*, ma è anche *attività*, fonte di ogni atto, di ogni operazione dell'essere. Dunque il reale è principio di quella congiunzione ontologica che si effettua nella moralità. Ma il reale non attua in sè la forma morale, se non in quanto è intelligente; gli enti privi di intelligenza non sono capaci di moralità, consistendo questa nel compiacersi del bene conosciuto, e con ciò nel congiungere fra loro l'ideale e il reale. L'idea pertanto dell'essere da rispettarsi ed amarsi, come è *mezzo* della conoscenza, così lo è pure della moralità. Dunque nella moralità l'idea ha ragione di *mezzo*.

Non si ha l'intuito dell'idea, se non per conoscere gli enti, ma non si conoscono poi gli enti, se non per pregiarli e amarli, giusta il loro intrinseco pregio e valore, che dall' idea si rende manifesto. Dunque la forma morale, rispettivamente alle altre due forme ha ragione di *fine*; e quando la forma morale si attua, l' essere ha raggiunta l'ultima sua perfezione, è ben ordinato.

571. Quest' ordine poi è tutt' insieme subiettivo e obiettivo. È subiettivo in quanto genera ordine e perfezione nell'essere stesso che è principio della forma morale in lui attuata; dall' amore ordinato dell'essere ne deriva una perfezione alla persona stessa che ama con ordine: qui il bene voluto all'essere ritorna all'essere stesso che lo vuole. È poi obiettivo, in quanto il bene voluto all'essere come conosciuto si distingue dal bene proprio di colui che ama l' essere che conosce e in quanto lo conosce. Così la moralità mette ordine in chi la pratica, e lo mette eziandio tra l' essere che è subietto della moralità e quelli che ne sono l' obietto. Se poi l' obietto di essa è il subietto che ama sè medesimo, allora c' è nello stesso ente questa doppia relazione dell' ordine; poichè l' essere amando sè moralmente, fa queste due cose, 1.° ordina in sè e congiunge il reale e l'ideale, 2.° da questo atto ne trae l'ultima sua perfezione, che è il bene morale-eudemonologico.

CAPO QUINTO

La moralità appartiene anch'essa all'essenza dell' essere, ed è vera sua forma, distinta dalle altre.

572. Conosciuta l'essenza di quell' atto dell' essere che si chiama morale, prima di estenderci nell'analisi di esso, ci bisogna dimostrare che la moralità non è un atto o un modo accidentale dell' essere preso nel suo complesso, ma che è così essenziale, che senza di essa l' essere non sarebbe. Dal che ne discenderà il corollario, che la moralità non è una qualità, quantunque necessaria, dell'essere, ma una vera forma dalle altre due distinta.

573. E che la moralità non sia un accidente dell' essere preso nel suo complesso, nella sua piena essenza, ma sia un atto dell'es-

senza sua stessa, e propriamente quell' atto che la compie e perfeziona, è facilmente compreso, se si consideri l' essenza stessa della moralità. Questa, come abbiamo dimostrato, è la congiunzione attiva dell' ideale col reale. L' ideale rende manifesto l'essere, cioè in prima sè stesso, e poi il reale. Ma l' ideale non presterebbe l'officio di manifestar l' essere, se non lo facesse conoscere come bene. Se però lo fa conoscere come bene; e il bene merita amore, merita che sia riconosciuto come tale, e che ogni essere intelligente vi aderisca con la sua libera attività e se ne compiaccia; è chiaro e manifesto che dunque l' essere si presenta con l'esigenza di questo amore e rispetto. Questa esigenza gli è così essenziale, che il dir l' essere, il bene, e l'esigenza di un culto, di un amore dalle intelligenze, è tutt'uno, non potendo il concetto dell' essere separarsi da quelle di bene e di esigenza morale.

Quando però nell'università delle cose esistesse soltanto l' essere ideale o reale, ma non il morale, l' esigenza dell' essere rimarrebbe insodisfatta, e perciò l'essere sarebbe incompleto, mancandogli ciò che appartiene alla sua essenza; mentre l' essere da una parte sarebbe degno di amore e di riverenza, essendo per sè buono e amabile, dall'altra parte non vi sarebbe quell' atto che adempisse a questa sua esigenza, e così l' essere mancherebbe di cosa appartenente alla sua stessa essenza. Ma ripugna che l' essere sia, e che manchi di ciò che entra nella sua essenza, qual'è appunto la forma morale. Dunque l'essere non può mancare di quell'atto che costituisce la moralità, come già dimostrammo parlando della trinità delle forme.

574. Ciò si può dimostrare eziandio dalla ragione di *fine* inerente alla forma morale. Se il culto e l'amor dell' essere è il *fine ultimo* dell'essere, come si è veduto e meglio si vedrà più innanzi, tolta la moralità che pone in atto quell'amore, l' essere vien meno al suo fine, ciò che ripugna alla sua essenza. A che infatti esisterebbe l'essere come reale, e quindi come principio di operazione, fornito quindi dell'attività intellettiva e pratica, che è la libertà essenziale, se questa sua attività si restasse inoperosa, e perciò spoglia d'ogni scopo, d' ogni meta della sua virtù operativa? A che esisterebbe come intelligibile, come mezzo di conoscere, se la conoscenza dovesse limitarsi allo speculativo, svanendo in una sterile contemplazione? La cognizione, quando non sia un mezzo al conoscente per tendere ad un *fine pratico* e *buono* verso il conosciuto, si manifesta come affatto infrugifera, priva di scopo. La cognizione non può aver ragion di fine dal momento che il suo concetto è quello di *mezzo*. E ha ragione di mezzo, appunto perchè l'essere reale può di essa valersi per conoscere l'esigenza dell'essere, e conoscendola sodisfarvi. Non si cerca di conoscere per conoscere, ma per giovarsi della cognizione a conseguire il fine della volontà, fosse anche un tal fine

quel diletto che si prova nella contemplazione della verità; il che però non può darsi che nell'ente finito, come quello che può proporsi un fine subiettivo e limitato; ma ciò tuttavia basta a dimostrare, che la cognizione per sè non ha ragion di fine, ma soltanto di mezzo.

Or dunque: l' essere non può mancare di un fine; ciò ripugna alla sua essenza, la quale o è intiera, o non è. Ma il solo amore, il solo culto dell' essere dovuto alla sua intrinseca dignità può avere ragion di fine; e questo amore, questo culto posto in atto è l'essere stesso nella sua forma morale. Dunque la forma morale appartiene all'essenza dell'essere.

575. Provato che la moralità è essenziale all' essere, rimane a dimostrare ch' essa è sua forma, distinta dalle altre due. Ma ciò non abbisogna di una lunga dimostrazione. Basta osservare ciò che entra nella moralità e che la costituisce, e confrontar poi questo costitutivo con le altre due forme. La moralità è quella che congiunge attivamente le altre due forme; dunque si distingue essenzialmente da esse. La forma ideale non presuppone la moralità perchè anzi questa dimanda quella come suo mezzo indispensabile. La forma reale non può confondersi con la morale, perchè la realità non è che sentimento e la realità perfetta è sentimento intelligente; ma fin qui non c'è niente di morale, potendosi concepire l' intelligenza senza inchiudervi il concetto di volontà operante, mentre altra cosa è l' intendere, altra il volere. Dunque la forma morale non si può ridurre alla forma reale. Dunque la moralità è una vera forma dell' essere pieno e completo, e non può confondersi con le altre due.

576. Vero è che la realità stessa dell' essere non può concepirsi divisa o priva dell' atto morale; mentre in questo caso essa sarebbe una realità incompleta, difettosa. Ma ciò non prova altro, se non che la forma morale è quella che comunica all' essere l' ultima sua perfezione; della quale perfezione non potendo l'essere andar privo, senza che cessi di essere, da ciò si deduce a diritto che la forma morale entra anch' essa nell' essenza dell'essere.

CAPO SESTO

Che ogni atto morale inchiude il rispetto di tutto quanto l'essere.

577. La moralità, se si considera nell' Ente completo e assoluto, è un atto solo e semplicissimo, in cui non cade nè può cadere successione di sorta, un atto perfettissimo e completissimo che abbraccia nel suo seno tutta quanta la bontà dell' Ente assoluto; così l' amore che l' Assoluto porta a sè stesso, come quello con cui ama e bea le sue creature. Se noi distinguiamo in esso diversi atti della sua bontà, lo facciamo sempre per quella necessità

della nostra ragione, per la quale non possiamo conoscere pienamente l'assoluto, senza usare della riflessione, o vero anche perchè non tutta nè a un tempo stesso si manifesta a noi la divina bontà, ma secondo le leggi che nascono dalla limitazione della nostra natura. L'uomo invece, a cui la moralità in atto non è essenziale, mentre essa non entra necessariamente nei costitutivi della sua specie, è perciò suscettibile di atti morali particolari, per il numero la ripetizione e l'intensità de' quali può venire ognor più perfezionandosi moralmente.

578. Ma se si prende a esaminare qualunque benchè menomo atto di moralità, si troverà che esso, per quanto possa sembrare di poco momento e quasi spregevole, inchiude necessariamente in sè il rispetto di tutto l'essere, dal che glie ne viene un pregio infinito.

Questo vero si dimostra così. Ogni minimo atto morale suppone l'ordine, l'inchiude e lo realizza in sè stesso; e l'ordine morale, come abbiam veduto, è essenziale costitutivo, o se si vuole, è necessaria conseguenza della moralità. Ma come mai potrebbe aver luogo quest'ordine, se nell'atto morale non s'inchiudesse un rispetto di tutto l'essere? L'ordine non risulta forse dalla catena degli esseri intelligenti, sicchè il primo anello di essa è l'assoluto, e l'infimo è l'intelligenza creata? L'intelligenza creata sarebbe ella degna di rispetto, quando non fosse ordinata all'assoluto? E l'atto con cui essa si rispetta, sarebbe esso moralmente buono, quando non fosse ordinato al supremo Essere? Non si può dunque concepire un atto morale che abbia per obietto la creatura, senza che implicitamente non inchiuda il rispetto a tutto l'essere.

579. Per meglio persuaderscene, analizziamo un atto qualunque di morale rispetto verso l'uomo, onde vedere quale processo della nostra volontà richieda questo atto. Acciocchè io con la mia volontà aderisca a un ente finito, qual è l'uomo, e lo rispetti in quel grado che si merita, conviene ch'io lo collochi nella sua nicchia, nel posto ch'egli occupa nella serie degli enti; fa d'uopo ch'io lo rispetti e lo riconosca praticamente nè più nè meno di ciò ch'egli è; vale a dire nè più di una intelligenza finita, nè meno, quasi fosse un ente puramente sensitivo, il quale non merita rispetto morale. Ora, il far questo, il non eccedere nel rispetto dell'uomo, il non negargli quello che gli è dovuto, è certamente un riconoscere non l'uomo soltanto, ma anche l'Assoluto a cui si deve un rispetto senza limite, ed è in pari tempo un distinguere l'uomo dagli enti irrazionali, ai quali si nega ogni rispetto morale.

580. Ciò si può dimostrare anche per un'altra via, partendo dalla ragione di *fine*, inerente alla stessa moralità. La moralità è quell'atto che compie e perfeziona l'essere, il quale, se non avesse questo atto, mancherebbe di un vincolo che riunisse la

idealità con la realità, non presenterebbe in sè una vita, uno scopo ultimo della sua esistenza. Che se l'atto della moralità è quello che compie e perfeziona l'essere, esso non può avere per obietto se non l'essere intelligente; chè il solo essere intelligente ha ragione di fine, laddove gli enti irrazionali non hanno che una ragione di mezzo. Ma perchè si dice che l'essere intelligente ha ragione di fine? Solo per questo che egli o è l' essere stesso infinito, o tende all'infinito. È chiaro che il solo infinito è fine ultimo e supremo di tutte le cose, e quindi anche di tutti gli atti della volontà; egli solo merita amore per sè, mentre tutte le altre cose o non meritano amore, non essendo che mezzi per conseguirne l'obietto, o vero intanto se lo meritano, in quanto attingono l'infinito. Le creature intelligenti, non per altro sono intelligenti; se non perchè hanno l'intuito dell' idea, obietto divino e infinito, e per essa vi tendono come i raggi al loro centro. Ed è solo per questo che sono degne di rispetto morale. Dunque ogni atto di riconoscimento pratico verso un ente intellettivo inchiude il rispetto dell'infinito; dunque la natura della moralità, appunto perchè non ha per obietto che l' intelligente, inchiude una certa relazione a tutto l'essere.

581. E di qui nasce un pregio in certa maniera infinito della moralità umana stessa, e una pari dignità dell'essere che ne è il subietto. L'uomo, operando moralmente, con la volontà, potenza sua propria e attiva, aderisce a tutto l' essere, e viene, per così dire, a formare un tutto solo con lui.

CAPO SETTIMO

Delle varie forme che assume la moralità.

582. L' essenza della moralità consiste nell' — adesione della volontà all'essere conosciuto come buono in sè stesso —. Ora, in questa essenza si possono considerare a parte due elementi, che sono 1.° l'esigenza dell'essere conosciuto, 2.° l'adesione o il compiacimento della volontà. L'essere, avendo una sua propria dignità ed eccellenza, esige che le intelligenze lo rispettino; vale a dire che non gli rechino alcun nocumento, alcun dolore, che non lo impediscano nel conseguimento del proprio fine; anzi che lo riconoscano per ciò che è in sè stesso, nè più nè meno. L' esigenza dell'essere è tale, che noi sentiamo non potersi violare o trascurare, senza offesa dell' essere, senza conculcare un suo diritto. Perciò l'ente non può essere morale, se non in quanto rispetta questo diritto dell' essere; e — l' abito di dare a ciascheduno il suo —, cioè di rispettar l' essere secondo il grado di sua esigenza, è ciò che si chiama *giustizia*. La giustizia dunque è un modo o una forma particolare della moralità.

583. Però la volontà, se è moralmente buona e perfetta, non si

limita al semplice rispetto del diritto dell' essere. Questo rispetto del diritto altrui è così necessario, che, ove manchi, la moralità non è più. E perciò da questa esigenza dell'essere nasce il *dovere*, che è l'*obbligazione morale*, imposta agli esseri intelligenti liberi, di conoscere e rispettar l' essere ne' suoi diritti, e fargli bene e non male.

C'è tuttavia un gran numero di azioni che l'essere morale può fare, e che non gli sono imposte da verun dovere, ma dipendono unicamente dalla sua libera volontà. Tutte queste azioni, qualora siano non contrarie, ma conformi alla dignità dell'essere, vanno adorne anch'esse di quel carattere morale che le rende buone e lodevoli, e che si chiama *onestà*.

L'onestà è propria di tutte indistintamente le azioni, che non offendono la dignità dell'essere, ma più tosto la rispettano, la riconoscono. E perciò il concetto di *onestà* (che viene dal latino *honos*, decoro, bellezza) è più esteso che quello di *giustizia*. Perchè questo non presenta che il semplice rispetto dell'esigenza dell' essere, dove quello esprime tutte le azioni ordinate non solo al rispetto, ma anche all'amore libero dell' essere. Cosicchè tutte le azioni, perchè buone di bontà morale, sì possono dire oneste; ma non tutte si chiamano giuste. Vero è che un' azione non può essere onesta se non sia anche giusta; ma è vero del pari che un'azione non è giusta, quando non sia onesta. D' altra parte la giustizia può essere anche ed è principalmente virtù negativa, consistendo nel non violare l'altrui diritto; quando l' onestà è un carattere positivo, una qualità reale di certe azioni.

584. Ecco dunque due forme distinte della moralità, le quali sono l'onestà e la giustizia. Queste poi sono il fondamento di tutte le *virtù morali*. Infatti ogni virtù morale consiste nell' —abito di riconoscere praticamente l'essere —; e dal diverso tenore di questo riconoscimento sorge la distinzione delle varie virtù, di cui parleremo nell'Etica.

585. Qui ci limitiamo a indicare una sola distinzione che trae origine anch'essa da queste due forme della moralità, vogliamo dire la distinzione tra il *dovere* e ciò che è *lecito*. Dalla giustizia, o a meglio dire, dall' esigenza dell' essere nasce il dovere di rispettarlo, l'obbligazione morale di non fargli male ma bene. Dalla libertà poi dell' essere morale nasce la lecitudine la quale è propria di quelle azioni che, non essendo imposte dal dovere, non sono nè manco proibite, perchè sono conformi alla dignità dell'essere.

586. Il *dovere* pone un limite al *lecito*, perchè a noi è lecito di fare tutto ciò che non ci viene impedito dal dovere.

587. L' *utile* è affine al *lecito*, ma se ne distingue. C' è un utile che non è lecito, e ce n'è un altro che è lecito. L' utile considerato per sè non si riferisce che al *subietto*; l' *onesto* invece si riferisce all'*obietto*, mentre non è onesto se non ciò che è confor-

me alla dignità dell'essere. L'*utile* poi diventa *lecito*, quando si contiene entro i limiti dell'*onesto*.

588. Oltre l'onestà e la giustizia, la moralità presenta un'altra forma che è la *benevolenza*. Sua legge è il far bene all'essere; sia pel dovere, allorchè l'essere ha un'esigenza non già di suo diritto, quale sarebbe quella che sia rispettata ogni sua proprietà fisica intellettuale e morale, ma un'esigenza di amore o di compassione o d'altra simile specie; sia per l'impulso morale, che ognuno prova in sè a beneficare, a produrre delle perfezioni e degl'incrementi nell'essere conosciuto come degno di amore e di un aumento qualunque di bene.

589. L'abito di operare il bene morale si chiama *virtù*; e l'abito di operare il bene per una ragion sufficiente si chiama *sapienza*. Ciò in genere: la virtù poi e la sapienza abbracciano tanto il bene dell'onestà che quello della giustizia e della benevolenza.

CAPO OTTAVO

Della moralità essenziale e necessaria e della moralità accidentale e contingente.

590. Se l'essere esiste distinto nelle sue forme primordiali, e tra queste la moralità è quella che perfeziona le altre due forme, conciliandole fra loro; la forma morale entra dunque anch'essa nell'essenza dell'essere, e si può dire in certo modo ch'essa è la vita dell'essere. C'è dunque una *moralità essenziale* e *necessaria* come l'essere, per la quale ogni ben morale possibile, ogni forma perfetta della moralità esiste in atto, e non già solo in potenza.

591. Questo ideale della moralità, il quale esiste necessariamente per la legge ontologica del sintesismo, è tutt'altra cosa dalla moralità *accidentale* e *contingente*, propria dell'essere finito. L'essere finito non entrando nell'essenza dell'essere, non ha per sua essenza l'atto della moralità, e non possiede che la *potenza morale*. In questa condizione dell'essere finito giace la ragion sufficiente ontologica dell'infinito divario che passa tra la moralità essenziale dell'essere assoluto e la moralità imperfetta e accidentale dell'essere relativo.

592. Fermiamoci a considerare questo divario. Noi abbiam detto che l'essere assoluto è *puro atto*, mentre il relativo è *misto di atto* e *di potenza*. Applicando ora questo teorema alla moralità, ne caviamo la conseguenza, che — nella moralità essenziale, cioè appartenente necessariamente all'essenza dell'essere, non c'è che puro atto; nella moralità che non entra nell'essenza dell'essere, ma che è propria dell'essere contingente, l'atto succede alla potenza, da cui si distingue—. E dell'essenza stessa di ogni essere intelligente il *poter essere moralmente buono*. Giacchè, se bene la volontà sia una potenza distinta dall'intelligenza, l'essere intel-

ligente sarebbe difettoso ne' suoi stessi costitutivi, se, avendo l'intelletto, mancasse della potenza attiva che gli corrisponde. Ma per ciò appunto che un essere è finito e contingente, non si può riconoscere in lui come essenziale un atto compiuto e perfetto, ma solamente quell' *atto primo* che costituisce la sua stessa sostanza e senza di cui non può sussistere, qual è appunto l' atto primo dell'intelletto e della volontà. Questo atto primo è la stessa esistenza determinata e in sè compiuta, ma non ancora esplicata e giunta alla sua perfezione; perfezione, a cui l' essere finito non perviene altrimenti, che per mezzo di molteplici *atti secondi*, prodotti con la virtù stessa dell' atto primo. L' atto primo considerato in relazione agli atti secondi si dice *potenza*; e così l'atto primo del volere, la prima volizione essenziale, considerata in relazione con gli atti secondi, è la *potenza morale* dell'ente finito. Se l'ente finito comincia con la potenza e operando perviene all'atto, che ne è il compimento, ne segue che l' ente finito non ha per natura la conoscenza di alcun essere intelligente. Ma se questa conoscenza gli manca, gli manca il termine della potenza morale, e se lo deve procacciare con l'uso delle sue facoltà intellettive e razionali. Dunque non gli è essenziale la moralità in atto, ma soltanto la potenza attiva e virtuale.

593. Da questa prima differenza ne derivano molte altre, come sue conseguenze. Giacchè, 1.° la potenza dell'essere finito non potendo esser infinita, anche gli atti che ne derivano saranno finiti; e così mentre la moralità essenziale è infinita e perfetta, la moralità contingente, per quanti siano i gradi di ascensione che si concepisca avere raggiunto, è sempre limitata e imperfetta. 2.° Essa non giunge alla sua maggiore perfezione, se non per gradi successivi e per la ripetizione degli atti. 3.° Come può crescere, sia pel numero sia per l'intensità degli atti, così può anche scemare e fino distruggersi, tanto in forza di atti contrarî e immorali quanto per difetto di forza pratica e d'intensità. 4.° Essa non consiste in un atto continuo, ma i suoi atti sono transeunti, se bene questi lascino nell'anima l'*abito morale*, il quale, quando non venga ritrattato da altri atti contrarî, è come un atto continuo, causa e ragione di altri atti transeunti. E questo è il maggior grado, a cui possa ascendere la moralità dell'essere finito. 5.° La moralità dell' essere finito è incompleta anche per ciò, che non contiene un positivo ed esplicito riconoscimento di tutti gli esseri, ma di quelli soltanto che sono in qualsiasi relazione con esso. Così pure essa non può abbracciare tutte le forme che nella moralità essenziale sono attuate; mentre il solo essere assoluto è centro di tutte le relazioni morali, e di tutti gli esseri con tutte le loro condizioni.

CAPO NONO

Origine del mal morale.

594. Se il ben morale consiste nell'adesione della volontà all'essere, il male morale che è il suo opposto è un atto contrario alla dignità dell' essere. Chi conosce l' essere, e non lo stima praticamente per ciò che è, commette il mal morale. Esso pertanto è una deviazione dalla volontà dal giusto e dal retto, è un disordine volontario introdotto nell' amore dell' essere, giacchè non si commette il mal morale per un odio dell'essere, ma per un amore disordinato di sè stessi, con cui si antepone il proprio piacere, la sodisfazione di un ingiusto desiderio, di una passione, all'esigenza morale dell'essere intelligente.

595. Il mal morale, così come ogni altro male, essendo un difetto, non è cosa positiva; è—mancanza di rettitudine e di perfezione—. Tale essendo la sua natura, esso non può cadere nell'essenza dell' essere, la quale è in sè perfetta e completa, e ripugna il pensarla difettosa in qualche sua parte; anzi, non potendo aver parti, mentre è un atto solo, un puro atto, ripugna che questo atto accolga in sè alcun difetto, altrimenti sarebbe e non sarebbe al tempo stesso, ciò che ripugna. Dunque il mal morale non può cadere che nell' essere contingente, il quale, come abbiam veduto, non entra nell' essenza dell' essere, e non è che un suo termine esteriore e accidentale.

596. Ma in che modo può originarsi il mal morale nell' essere contingente? Se la volontà è la potenza morale; se essa nel suo operare dipende dall' intelletto, mentre niente si può volere che non sia preconosciuto; se l' intelletto è potenza necessaria, non attiva, ma solo ricettiva; se la moralità consiste nell' aderire all' essere conosciuto come in sè buono; qual' è questa forza della volontà che sorge a operare a ritroso dell'intelletto, e disconosce ciò che questo ha conosciuto?

Di due classi sono le ragioni che spiegano l'origine del mal morale nell' uomo; alcune sono *psicologiche*, desunte dalla natura stessa del subietto umano e dalle leggi del suo operare; altre sono *ontologiche*, derivanti dalla condizione dell' essere contingente. Al presente non ci occupiamo che di queste seconde, e non accenneremo che la ragione ultima ontologica, sufficiente a spiegare l' origine del mal morale non soltanto nell'uomo, ma in qualsiasi intelligenza contingente.

597. Questa ragione sufficiente ontologica giace *nella natura limitata dell'essere contingente*, e più propriamente *nella limitazione in cui l'intelligenza contingente comunica con l'essenza dell'essere.*

Se ci fosse un' intelligenza, la quale, quantunque finita e contingente, percepisse nondimeno l' Essere assoluto, e così comu-

nicasse con tutta l' essenza dell'essere, senza veruna limitazione, tranne quella che è imposta all' essere finito stesso, una cosiffatta intelligenza non potrebbe andar soggetta al male morale. L'*attuale percezione* dell' Assoluto reale avrebbe tanta forza su di essa, che la sua volontà si volgerebbe tutta quanta a lui, sicchè le sarebbe impossibile di torcersi ad altra cosa di lui minore. Il che è facile a comprendersi; giacchè se la volontà è potenza nata ad amare il bene conosciuto, quando questo bene conosciuto fosse il Bene sommo, la somma Bontà e Giustizia, l'Ente perfettissimo, l' intelletto non potrebbe ormai più considerar come bene e come appetibile, o almeno come un bene paragonabile all' Assoluto, ogni altro ente da lui conosciuto; che anzi esso non potrebbe conoscere cosa veruna sussistente fuori dell' Assoluto, se non vedendola unita all' atto creativo, all' Assoluto stesso. Ora da un lato la volontà non può amare, fuorchè ciò che l'intelletto le presenta come buono; dall' altro l' intelletto sarebbe tutto assorto nella contemplazione del Bene assoluto. Dunque la volontà non potrebbe moversi ad amare altro bene; dunque non sarebbe soggetta al mal morale, che consiste nell' amore non ordinato dell'essere.

Al contrario l' essere contingente che non ha la percezione del Reale assoluto, non partecipa fuorchè dell'essenza ideale dell'essere, la quale non gli dà che una cognizione dell' assoluto ideale-negativa, mentre invece del reale relativo, cioè di sè e di altri enti simili a lui, ha una cognizione positiva. E questa stessa cognizione, tanto dell' essere relativo che dell' assoluto, da principio non l' ha che in potenza. Dimodochè l' essere finito e contingente, a motivo di questa limitazione della sua natura, può cadere non solamente nell' *errore speculativo*, ma anche nell' *errore pratico*, il quale è appunto il male morale. Dissi che questa possibilità del male morale dipende dalla limitazione della natura propria del contingente. Il contingente che non ha la percezione del Reale assoluto, non partecipa dell' essenza dell' essere sotto ciascuna forma, bensì soltanto sotto la forma ideale per l' idea dell' essere indeterminato; mentre il reale da lui percepito non entra nell'essenza dell' essere, essendo contingente e finito. Quindi c' è sproporzione; perchè il reale finito, il quale opera anch' esso come stimolo sulla volontà, può venire in collisione con l'ideale, che presenta alla volontà non già il suo proprio reale che è l'assoluto, ma un suo concetto, una cognizione meramente negativa, quantunque bastante a suscitare nel subietto contingente l' istinto morale. Ora, in questa lotta dei due istinti, l'uno subiettivo e l' altro obiettivo, l' uno fisico e l' altro morale, il subietto può appigliarsi all' uno o all' altro, senza esservi indotto da veruna necessità. S' egli asseconda l' istinto morale, rifiutando il partito che gli è proposto dall' istinto subiettivo, opera bene, rispettando l' essere; ma se piegasi all' istinto subiettivo, trascurando

il sentimento morale, opera male, disprezzando l' esigenza dell' essere.

Questa lotta è possibile; dunque è possibile anche il mal morale, mentre il solo sperimentare in sè questa collisione è già segno che l' essere contingente è corruttibile. La lotta poi è possibile per la ragione detta, che cioè l' essere contingente e finito è posto, per così dire, in mezzo a due partiti, in mezzo alla legge morale da una parte che è l' idea dell' essere, e agl' istinti subiettivi dall' altra che vengono in collisione con la legge; e la scelta fra questi due partiti non gli è imposta da veruna necessità. E questa collisione non avrebbe mai luogo, se l' essere contingente partecipasse dell'assoluto sotto tutte le forme. Dunque—la ragion sufficiente del mal morale giace nella limitazione in cui l' essere contingente partecipa dell' essere—.

598. Ma si opporrà, che l' essere ideale, obietto d' ogni intelligenza contiene in sè tutta l' essenza dell' essere; e così egli fa conoscere tutto l' essere all' intelligenza contingente. Se questa conosce tutto l' essere, non si vede ragione per cui possa operare in modo contrario all' essere stesso.

Questa obiezione avrebbe tutto il valore, se tutto l' essere si riducesse all' essenza ideale. L' idea infatti presenta tutta l' essenza dell' essere, ma soltanto sotto la forma ideale, nel modo suo proprio. Per essa si conoscono tutti gli esseri, anche il Reale assoluto. Ma noi abbiamo frequenti volte mostrata la differenza tra il *conoscere positivo*, per via di percezione, e il *conoscere negativo*, per via di ragionamento. L' uomo non conosce nella prima maniera che un reale limitatissimo, qual è il suo sentimento. Conosce anche altri enti che non hanno alcun' azione sul suo sentimento, ma li conosce solo formalmente, pel concetto negativo che se ne forma, qual è quello appunto dell' Ente supremo. Ora, la cognizione percettiva ha una speciale efficacia per movere la volontà, a preferenza della cognizione ideale negativa. Ecco la ragione della possibilità del mal morale. E perchè la cognizione positiva ha questa maggiore efficacia? Perché in essa si comunica all' uomo l' essere reale; la realità ha una sua propria efficacia, perchè ha ragione di *causa efficiente*. quando invece la cognizione negativa non è che *ragione sufficiente* di operare, priva di ogni efficienza.

Se un essere non fosse che intellettivo e non avesse cognizione alcuna percettiva, ma solamente formale, egli opererebbe sempre per una ragione sufficiente, secondo il valore conosciuto degli enti, che è la legge dell' intelligenza. Così, se un ente conoscesse tutti gli enti in un modo solo, non avrebbe uno stimolo a preferir l' uno all' altro, perchè il modo del suo conoscere non influirebbe a determinare le operazioni contro la ragione degli enti. Finalmente, se si parla dell' Ente assoluto, siccome in lui le tre forme sono l' identico essere e perfettamente uguali, non essendovi di

più in una che nell' altra, e raccolgono in sè tutte le perfezioni possibili; così nell' Ente assoluto non può darsi collisione tra una forma e l' altra, e perciò in lui non può ingenerarsi il mal morale.

CAPO DECIMO

Del merito e della ricompensa.

599. Dall' atto morale, alla persona che n' è il subietto, nasce il merito; il merito poi chiama la ricompensa.

600. Il *merito* è ciò, per cui una persona vien reputata degna di lode, di amore, insomma di un bene appropriato alla natura intelligente; questo bene poi è il *premio* o la *ricompensa.*

601. Che all' atto morale consegua un merito e si debba un premio conveniente, è facile a dimostrarsi. Colui che opera moralmente, per quanto è da lui, fa del bene all' essere, tende a perfezionarlo, e per lo meno mette sè stesso in armonia con lui, con la sua esigenza e dignità. Questo amore obiettivo, uscendo dall' attività dell' essere, dalla libera volontà, si deve ripetere tutto quanto dalla persona non essendo cosa necessaria e puramente fisica o intellettiva. Ora, l' essere che riceve in sè questo amore di una altra intelligenza, non può a meno che volergliene altrettanto, e sentirsi portato a riamare colui dal quale riceve amore; non può a meno di sentire che, se facesse altrimenti, commetterebbe una ingiustizia, o certo un' ingratitudine; perchè l' intelligenza con l' amarlo gli ha dato cosa sua, gli ha procacciato un bene di cui prima non godeva e che non poteva a rigor di termini pretendere. E questo giudizio non lo fa solo colui che è l' oggetto di questo amore e riconoscimento pratico, ma lo fanno pure tutte le intelligenze, le quali stimano degno di lode e di guiderdone ogni atto virtuoso e moralmente buono. Dunque l' essere col porre degli atti morali, non solamente fa bene alle intelligenze, il che costituisce un bene ontologico-morale; ma attirasi la stima e l'amore di tutte le intelligenze, e questo è un bene morale-psicologico. Il merito è quell' esigenza di amore che produce l'atto morale in chi lo fa; questa esigenza esige la stima e l' amore di tutte le intelligenze; e questa stima, questo amore è l' unica ricompensa che possa bastare al merito morale.

602. *Lode* e *amore* sono due beni, l' uno più relativo all' intelletto e l'altro più relativo alla volontà, i quali non si devono fuorchè alla virtù, all' essere in quanto è morale. L' ingegno, il sapere, l'industria, la bellezza, le ricchezze, tutti in una parola i beni, utte le doti che non sono per sè morali, si attirano bensì *ammirazione*; la dote però e l' amore non si devono che alla virtù: perchè quelle han ragione di *mezzi*; e quando hanno dello straordinario, fermano l' attenzione e risvegliano la maraviglia; ma

solamente la virtù ha ragione di *fine:* quelle non sono un prodotto dell'essere, se non in quanto l' essere ha ingrandito e perfezionato i doni di natura; quando la virtù emana unicamente dall' attività libera della persona, e a lei sola, non alla natura, è dovuta.

603. Qui però si deve distinguere la moralità *meritoria* dalla moralità *non meritoria*. Chè il merito non consegue che all' attività propria della persona. Ma la persona risiede nel principio supremo intelligente; e questo principio non è perfetto, e non può meritare se non quando gode piena libertà, sicchè sia arbitro e padrone delle proprie azioni. Tolta la libertà, l' atto volontario non è più nell' arbitrio della persona, ma è determinato da qualche causa o precedente all' atto stesso, o concomitante. Perciò non è degno nè di lode nè di ricompensa.

604. Se l' atto moralmente buono produce il merito, e questo dimanda la ricompensa; l' atto moralmente cattivo genera il demerito, e chiama su di sè il biasimo e il castigo. A meno che non si tratti di un atto non libero, ma necessario; nel qual caso il male morale si riduce a un' imperfezione morale non dissimile da tutti gli altri difetti fisici e intellettuali.

605. Per meglio intendere questa differenza, bisogna distinguere l' *atto* dall' *imputazione* dell' atto. Se si considera l' atto per sè, senza relazione alla causa che lo produsse, esso è buono o cattivo, consentaneo alla dignità dell' essere o a lei contrario. Se poi se ne cerca la causa efficiente, quell' atto, sia buono sia cattivo, è *imputabile,* se la causa efficiente lo produsse liberamente; *non imputabile* poi, se la causa fu indotta necessariamente a quell' atto da una causa occasionale a lei estrinseca, sicchè non le fu libero astenersene. Potendosi però dare molte volte, che l' atto per sè preso non sia libero, ma che il subietto ne abbia posta precedentemente la causa, e che quindi sia libero per la libertà di un altro atto, causa di esso, così un atto, benchè necessario per sè, può esser libero e quindi *imputabile in causa.*

606. Di qui procede la distinzione tra il *peccato* e la *colpa.* Ogni atto della volontà contrario all' esigenza dell' essere, sia libero o non libero, è *peccato*; ma se libero, si dice anche *colpa,* perchè la colpa indica la relazione del peccato verso la causa libera, esprime l' imputabilità di esso alla persona; se necessario, vien meno in esso la qualità di colpa, è semplice peccato. Onde chi dice colpa, dice per conseguenza anche peccato; ma chi dice peccato, non vi comprende sempre anche la nozione di colpa.

607. A combattere questa distinzione alcuni gridano alla novità; forse perchè non si ricordano che c'è in s.Tommaso, nel Petavio e in cento altri: sostengono, che, tolta la libertà, non sussiste più l' atto morale quasicchè la volontà, quando non è libera, non sia più la potenza morale; e gli atti che produce, non siano della stessa natura della potenza: gridano all' eresia, mentre ammettendo il peccato necessario, che non ha quindi ragion di colpa, o

bisogna far Dio autore del male, o ammettere che l'uomo possa dannarsi necessariamente, o che niente gli sia imputabile perchè non libero ne' suoi atti; ma nè pur dei difetti fisici è Dio autore, e pure tanti se ne dànno nella natura; ma nessuno ha mai pensato che il mal morale necessario, non colpevole almeno in causa, importi dannazione; ma nessuno ha mai detto, che ci possa essere un peccato, un difetto morale, che sia da attribuirsi alla natura come a causa prima efficiente, e non già a qualche colpa originaria, a qualche causa prima imputabile.

608. I teologi distinguono tra *peccato materiale* e *peccato formale*. Il primo è un atto che, materialmente preso, si oppone alla legge, ma che non è vero peccato, perchè la volontà ignorando incolpevolmente la legge, non è tenuta a conformarvisi. Il secondo è il peccato nel vero senso, quello che deriva dalla volontà che conosce la legge, e preferisce di secondare gl'istinti e le passioni. Il peccato semplice o non libero, di cui parliamo, ha niente di comune col peccato materiale dei teologi, il quale non è peccato in senso proprio. Chi ignorasse invincibilmente una legge positiva della Chiesa, per esempio la legge del digiuno in un dato giorno e in una data diocesi, costui operando contro la legge non farebbe cosa inonesta; la sua volontà non sarebbe contraria ad una legge che per lei è come se non fosse. Il peccato semplice all' incontro è un vero atto della volontà positivamente contrario alla legge. Tal sarebbe un desiderio di vendetta concepito per un moto primo dell' irascibile. Chi non farà differenza tra il peccato materiale dei teologi e un atto della volontà veramente contrario alla legge, quantunque non libero? Chi non reputerà scevro d' ogni malizia il primo, e chi non dirà che il secondo è un vero *difetto morale*? Giacchè, se tutti i teologi moralisti ammettono la distinzione degli atti colpevoli in sè e degli atti colpevoli in causa, quantunque in sè non imputabili, chi però non vede che un atto il quale sarebbe imputabile in causa, cessa di esserlo, allorchè la causa fu ritrattata? E pure la volontà anche in questo secondo caso si rivolge al male morale, odia la legge, seconda gl'istinti; ma tutto ciò per un effetto, e talvolta per una pena delle colpe passate, o per una conseguenza di quell'infezione che dalla colpa del primo uomo hanno contratta i suoi discendenti.

È dunque dalla semplice osservazione del fatto che noi apprendiamo a distinguere il peccato dalla colpa, quantunque non si possa dare alcun peccato che non abbia per sua causa prima una colpa; e questa distinzione non è già solamente nominale o concettuale, ma ben anche ontologica.

CAPO UNDECIMO

Nesso ontologico tra la moralità e la felicità: origine della giustizia rimuneratrice.

609. Se dalla moralità nasce il merito, e il merito chiama la ricompensa; è chiaro che tra la moralità e la felicità esiste un nesso fondato nella natura stessa dell'ente, e perciò ontologico.

610. Questa è verità di senso comune; tutti gli uomini convengono che alla virtù è dovuto un premio, e che altro premio non è condegno, fuorchè quello della felicità; cioè un bene spirituale, interno, conveniente alla natura intelligente e razionale, un bene che non solo appaghi e sodisfi, ma ingrandisca il sentimento spirituale e lo inondi di un cotal gaudio.

611. Ma l'osservazione filosofica, studiando l'essere nelle sue forme, trova che il nesso tra la bontà morale e la felicità è necessario, come necessaria e immutabile è la legge dell'essere stesso. Esso trova 1.° che la forma morale è quella che pone in armonia le altre due forme, stabilisce l'ordine in tutto l'essere. Da questo ordine, da questa armonia deve nascere necessariamente nella realità dell'essere un sentimento analogo; l'essere armoneggiando con sè stesso deve sentirsi bene, deve godere di quest'ordine da lui attivamente prodotto. Giacchè la disarmonia è il male dell'essere; il male genera di necessità dolore, turbamento, inquietudine; quando invece l'ordine, che è tutto conforme all'intrinseca natura dell'essere, deve per la ragione degli opposti produrre nell'essere non solo un cotal riposo, ma un godimento di tutto sè stesso. 2.° Colui che riconosce praticamente l'essere, dà del proprio, vale a dire, dà l'amore che è cosa tutta sua; ma a chi dà è giusto che si retribuisca almeno altrettanto: dunque l'essere morale merita amore. E non merita soltanto l'amore di un ente solo o di quegli enti ai quali fa del bene; ma gli si deve l'amore universale di tutte le intelligenze. La ragione di ciò giace in quel vero già da noi dimostrato, che cioè in ogni atto morale si contiene il rispetto di tutto l'essere, e quindi la moralità si estende all'infinito e ha un pregio illimitato.

Ecco dunque in breve il nostro argomento. L'essere morale abbracciando tutto l'essere, merita l'amore e la retribuzione di tutte le intelligenze. Ma il godimento di questo amore di tutte le intelligenze costituisce la felicità. Dunque alla moralità deve necessariamente conseguire la felicità, di maniera che tra queste due cose si dà un vero nesso ontologico.

612. Che se noi interroghiamo il fatto, troviamo nel fondo stesso della nostra coscienza la verità di questo vincolo ontologico tra il ben morale e il premio ontologico che sempre lo accompagna e sussegue. Ogni qualvolta infatti noi operiamo il bene, non solo sentiamo il diritto dell'amore e della gratitudine altrui, qua-

lora il bene che abbiamo fatto riguardi gli esseri da noi distinti; ma proviamo subito un'interna sodisfazione, un amore e una stima di noi medesimi accresciuta, la quale non è piccola ricompensa del bene operato.

613. Che se al bene morale va congiunto necessariamente un premio ontologico, il male morale all'incontro non può per la stessa ragione evitare un castigo ontologico, oltre quel disordine, quella disarmonia che nel subietto che lo opera si genera, e che costituisce un male psicologico.

614. Quantunque il bene morale tenda sempre di sua natura all'assoluto e sia di pregio infinito, nonostante il suo obietto prossimo e immediato non è tutto l'essere, ma è sempre un qualche ente particolare, di cui rispetta l'esigenza. Quindi è che anche il premio ontologico è vario, secondo la varietà dell'ente, obietto immediato dell'atto morale. Questo ente o siamo noi stessi, in quanto ci riguardiamo obiettivamente; o sono i nostri simili; o è Dio. Se l'obietto del nostro rispetto morale siamo noi stessi, il premio ontologico che ne riceviamo è la buona testimonianza della nostra coscienza, la pace e la sodisfazione interiore; se sono i nostri simili, oltre il già detto premio che nessuno può rapirci, abbiamo anche il diritto alla gratitudine e all'amore di coloro ai quali abbiamo fatto il ben morale; se finalmente è Dio, questi ci riserva un premio degno di lui, e però un premio eterno e infinito.

615. Chi volesse penetrare più addentro nella ragione di questo nesso ontologico tra il ben morale e il bene reale della felicità, tra il mal morale e il fisico dell'infelicità, la troverebbe nella legge del sintesismo dell'essere. L'essere è così fatto, che esiste sotto tre forme distinte, le quali, armoneggiando perfettamente fra loro, producono nel sentimento reale dell'essere il sentimento di questa stessa armonia, che per sè è piacevole. Di qui è che l'Assoluto, appunto perchè è tutto l'essere, essendo sommamente morale, è sommamente reale, e perciò beatissimo. La felicità infatti, e la beatitudine che è uno stato sopranaturale, è fruizione di gaudio, è sentimento perfetto, perfetta realità. Quest'ultima perfezione della realità non può concepirsi, se non come conseguenza di quell'accordo che tutte le forme dell'essere hanno fra loro. Ma questo accordo non esiste se non in virtù della moralità. Dunque la moralità è la causa della felicità e della beatitudine dell'Ente assoluto.

Ciò poi che avviene necessariamente e immutabilmente nell'Assoluto, deve avvenire con le dovute proporzioni anche nell'essere relativo. Egli partecipa delle tre forme dell'essere, parte in atto e parte in potenza. Egli è dunque fatto per sollevarsi a tutto l'essere, per attuare in sè una copia comunque imperfetta di quel sintesimo che è proprio dell'Assoluto. Se egli mette d'accordo tutto il reale con tutto l'ideale da lui conosciuto, mediante l'atto

morale della volontà, allora tra lui e tutto l' essere c' è concordia e amicizia, egli gode di questa vita universale dell' essere, fruisce l'amore di tutte le intelligenze, è felice. All' incontro, se non vuol riconoscere l' essere come è, il sintesismo è rotto e spezzato, e l'ente immorale non può a meno di sentirsi in disarmonia con gli altri enti, di sentirsi degno di castigo pel disordine introdotto; è infelice. Dunque la ragione ultima del nesso di cui trattiamo, è la legge immutabile del sintesismo dell'essere.

616. Ma questa legge immutabile della giustizia, questa necessaria conseguenza della natura dell' essere ha poi sempre e invariabilmente luogo in questa vita? Sia pure che l' uomo retto abbia un compenso della sua virtù nel testimonio della coscienza; basta egli questo premio ontologico a pagarlo di quella gratitudine e di quell'amore che si è meritato dagli uomini, e che gli uomini, pur troppo, spesse volte gli rifiutano? Se poi si tratta di quel bene morale che riguarda l' Ente assoluto, qual è il premio che il giusto ne riceve in questa vita? Qual è insomma questa felicità dell' uomo probo, questa infelicità del malvagio, quando sì frequenti sono gli esempî in contrario?

Il principio eudemonologico-morale, che — chi opera bene, merita di esser felice, e chi opera male, merita di essere infelice — è di tanta evidenza che non può chiamarsi in dubio per verun fatto nell'ordine contingente. Più tosto da questo fatto giudicato con quel principio si deve salire all' origine della giustizia rimuneratrice, la quale, punendo il malvagio e premiando il buono, restituisca l'essere al suo ordine pieno e completo, all' ordine ontologico. Giacchè se l' uomo retto non riscuote in questa vita quella stima quell' amore e quella gratitudine che gli è dovuta, ma soffre invece angustie disprezzo persecuzioni; se all' incontro il malvagio non è punito qui in terra del male che opera, della violata esigenza dell' essere; chi non vede in tutto ciò un oltraggio dell'essere? Supporre che questo disordine portato nell' essere possa andare impunito, è lo stesso che credere poter cadere nell' Ente assoluto alcun difetto, quasichè possa tolerare un insulto e uno scemamento dell' essere, quale sarebbe l' esigenza dell' uom giusto non sodisfatta. A questo ente non si può dare una sodisfazione, se 1.° non goda di un sentimento eudemonologico corrispondente al suo merito, 2.° non sia punito colui che non ne rispettò l'esigenza.

Questa giustizia rimuneratrice del bene e punitrice dei male morale non può essere esercitata, se non dall' Ente che abbraccia in sè stesso tutto l'ordine ontologico e il perfetto organismo dell'essere, cosicchè lui solo sia per essenza buono e giusto. E questo ente è Dio, nel quale, come vedemmo, le forme dell' essere non possono mai venire in collisione fra loro, e che, se lasciasse o senza premio il minimo atto morale, o senza castigo il minimo atto immorale, già con ciò presenterebbe in sè stesso una pugna,

mentre la sua moralità non risponderebbe a tutta la realità da lui conosciuta. Dunque la giustizia rimuneratrice si fonda nella sintesi ontologica primitiva del bene morale col bene eudemonologico, la qual sintesi viene impedita o spezzata dal male morale, a cui perciò non il bene, ma il male eudemonologico è dovuto.

CAPO DUODECIMO

Il bene morale eudemonologico è il fine ultimo di tutte le cose.

ARTICOLO PRIMO

L'essere non può mancare di un fine ultimo.

617. Parlando delle varie leggi che reggono l'attività dell'essere, vedemmo che l'essere morale nel suo operare non può a meno di proporsi un *fine* proporzionato. L'essere non sarebbe, se non fosse anche morale. Dunque l'essere non può mancare di avere un fine.

618. Per fine si può intendere tanto l'*intenzione* dell'operante, quanto l'ultima *perfezione* dell'essere. Che se parlasi dell'essere completo e assoluto, non c'è dubio ch'egli non può proporsi per suo fine, se non la perfezione dell'essere stesso; e che perciò il fine *ontologico* e il fine *deontologico* o *morale* vengono a immedesimarsi.

Ma ciò che vogliam provare al presente si è, che l'essere non può mancare del suo fine. Giacchè, o per fine s'intende l'intenzione dell'operante; e come mai all'essere, a cui è essenziale l'avere una sua propria operazione, può mancare l'intenzione del suo operare? O per fine intendesi la perfezione ultima dell'essere; e in che modo l'essere può andarne privo, mentre la perfezione è parte anch'essa, e precipua, dell'essere?

619. Questo fine, di cui l'essere non può mancare, o è ultimo e tale che al di là non può pensarsi che sia possibile altro fine, o non è ultimo, potendo l'essere proporsene un altro superiore a questo che perciò diventa scondario. Ma una cosa non ha ragione di *fine* dal momento che si fa servire ad altra cosa; essa ha più tosto ragione di *mezzo*. Il vero fine non è che il *fine ultimo*, che è quello a cui intendono tutti gli altri fini come in ultimo loro termine. Se dunque l'essere non può mancare di un fine; se il solo fine ultimo è vero fine; l'essere deve avere il suo fine ultimo.

ARTICOLO SECONDO

Qual sia la cosa che sola ha ragione di fine. Del bene e delle varie sue specie.

620. Ma il fine ultimo, o, più semplicemente, il fine dell'ente,e di ogni ente, qual può mai essere? O per fine s'intende l'ultima perfezione, il complemento dell'essere; e questo che, è, se non il suo maggior *bene* possibile? O s'intende l'intenzione dell'operante; e qual cosa può proporsi come scopo di sua operazione un essere intelligente e volente, se non ancora un qualche *bene* o altrui o suo proprio? Un *qualche bene* dunque è sempre ciò che si propone l'ente come fine, e ciò a cui tende, a cui è destinato l'ente come a sua ultima perfezione. Il contrario ripugna, perchè ripugna che l'essere tenda al *male* o si proponga il *male per sè*, come fine delle sue operazioni. L'essere non può tendere che all'esistenza e al maggiore incremento di essa. Se avesse una tendenza contraria, non potrebbe sussistere mentre l'essere e il non-essere sono ripugnanti e si escludono a vicenda.

621. Se il fine dell'essere è sempre un bene, cosa poi per *bene* si deve intendere? Il bene è — tutto ciò che si appetisce —. Ma non si può appetire se non *ciò che è*. Dunque l'*essere* e il *bene* sono la stessa cosa. Sono la stessa cosa, ma con questa differenza, che il *bene* è — l'essere riguardato come appetibile —, mentre l'essere non presenta da solo questo concetto di appetibilità. Dal momento pertanto che l'ente o una parte dell'ente si trova in relazione con la facoltà appetitiva di qualche subietto, acquista la natura e il concetto di bene.

622. Conosciuta la nozione ontologica del bene, la quale ne rappresenta l'essenza in generale, passiamo a distinguerne le varie specie. Primieramente,altro è il bene concepito nel subietto che attualmente ne gode; e altro è il bene in sè, in quanto è contemplato come tale dall'intelletto. Quello si chiama *bene subiettivo*, e questo si chiama *bene obiettivo*. Il bene subiettivo non può consistere che in qualche piacere dell'animalità o in qualche spirituale e intellettuale fruizione del sentimento. Il bene obiettivo all'incontro consiste in tutte quelle perfezioni che costituiscono l'ordine intrinseco degli enti; l'intelletto riguardando come un bene ogni perfezione dell'essere, ne risulta che ogni grado dell'essere, ogni sua perfezione, in faccia all'intelletto, è un bene esistente in sè, e perciò un bene obiettivo.

623. Diverse essendo le nature degli enti, diverso è pure il genere di loro appetizioni. Le nature animali non possono appetire che dei beni relativi al senso corporeo; le spirituali non anelano che ai beni spirituali; gli esseri misti, come l'uomo, tendono ad entrambe le specie, che molte volte quasi si fondono insieme. Ma perfino in una medesima classe di enti, come in quella degli ani-

mali una cosa che per uno di essi è bene, per l'altro è cosa indifferente, se non è anzi male. Ciò avviene in ogni bene subiettivo di natura finito e contingente: non è così del bene obiettivo, il quale presenta l' assoluta nozione di bene, ed è sempre e da tutte le intelligenze e in ogni caso stimato qual bene; giacchè nel bene obiettivo si prescinde da ogni relazione con alcun subietto, e si contempla la cosa in sè. Laonde il bene subiettivo finito è bene *relativo*; quando invece il bene obiettivo è *assolutamente bene*, o se si vuole, è *un bene assoluto*, non già il *bene assoluto*, il quale è Dio.

624. Il bene assoluto infatti è identico con l' assoluto essere; chè l'assoluto essere abbracciando in sè tutte le possibili perfezioni, è essenzialmente bene a sè stesso, bene in pari tempo subiettivo, perchè è quello per cui Dio è beato; e obiettivo, perchè Dio vede in sè tutta l' essenza dell'essere realizzata, tutte le perfezioni, tutto l'ordine; e poi è bene anche a tutte le intelligenze create, le quali necessariamente anelano al maggior bene che conoscano. e questo bene è l'assoluto.

625. Il bene proprio delle intelligenze, quell'unico che sia degno di esse, si chiama *felicità*, come abbiamo già detto, o vero *bene eudemonologico*. Questo bene non può consistere in un piacere corporeo o nel cumulo di tutti i piaceri animali; giacchè questi sono ciechi brutali brevi e accompagnati o susseguiti da immensi danni e dolori nel subietto umano. Esso consiste in uno stato giocondo del sentimento spirituale e intellettivo, stato più o meno perfetto, più o meno intenso, e anche vario di specie, ma sempre tutto puro e spirituale.

626. Il primo grado di questa specie di bene subiettivo è l' *appagamento* dell' animo; in esso lo spirito fruisce di un' interna pace e tranquillità fondata sul tacito giudizio, che nessun male morale disturba la coscienza, e che niente manca di ciò che al bene onesto appartiene. Il secondo grado, più elevato del primo, è la *felicità temporanea*, che consiste in un sentimento di gioia e di non ordinaria sodisfazione, nascente dalla persuasione di meritarsi l'amore e la gratitudine dei nostri simili, e dalla speranza di un premio sempiterno. Ma uno stato che è specificamente diverso è superiore ai due gradi fin qui accennati, è la *beatitudine*. In essa il subietto intelligente fruisce della visione e dell'intima società del Bene assoluto; il che appartiene all'ordine sopranaturale.

627. Ognuno di questi beni è un bene spirituale e nobilissimo; tutti però sono beni subiettivi, in quanto che in essi non riguardiamo che l'attuale fruizione del subietto, e non già la causa e l'obietto di essa fruizione; noi perciò li abbracciamo tutti sotto una sola denominazione, chiamandoli *beni eudemonologici*, per distinguerli dai beni subiettivi in genere, i quali abbracciano anche i beni animali, che non entrano nella categoria dei beni eudemonologici che sono di natura spirituale.

628. Ma un'altra specie di bene, fonte d'ogni cosa buona, d'ogni nobiltà e dignità dell'essere, è ciò che costituisce la forma morale dell'essere, è il *bene morale*. Il bene morale è il bene esistente nella volontà, un suo prodotto; poichè tutto ciò che si dice ed è morale ha la sua sede nella potenza attiva della volontà.

629. Non basta: la volontà può volere tanto il bene obiettivo; quanto il bene subiettivo. Se vuole il bene subiettivo, posponendogli l'obiettivo, in tal caso commette un male, opera irragionevolmente e a danno dell'essere. Se lo vuole solo in quanto non è in collisione col bene obiettivo, cioè con la verità e con la bontà intrinseca dell'essere, allora fa due cose: 1.° asseconda l'istinto al proprio ben essere; e 2.° rispetta l'ordine e la dignità dell'essere, mentre non vuole che un *bene onesto*. Col primo atto la volontà non fa niente di morale; invece col secondo opera moralmente. Molto più poi si manifesta questa forza della virtù morale, allorchè fra due beni, l'uno obiettivo e l'altro subiettivo che viene in collisione con quel primo, la volontà dà la preferenza al bene obiettivo, e rispetta la dignità e il pregio dell'essere anche col sacrificio dell'utile e del dilettevole.

630. Pertanto gli elementi del bene morale sono due: 1.° il *bene obiettivo*, 2.° l' *adesione della volontà*; cosicchè il bene morale si può definire — un bene obiettivamente considerato dall'intelletto, e praticamente voluto dalla volontà —.

631. Le nozioni di bene, così in genere che in specie, riceveranno maggior luce da quanto ne diremo nell'Etica. Intanto si osservi, che, secondo le cose più sopra discorse, non può darsi verun bene veracemente eudemonologico, il quale non sia ad un tempo morale, nè verun bene morale che non tragga con sè il bene eudemonologico. Giacchè se bene il morale sia un bene obiettivo, e subiettivo invece l'eudemonologico; ciò non ostante passa fra entrambi quel nesso ontologico che abbiamo descritto. La pugna non può regnare che fra il bene morale e una sola classe di beni subiettivi che non meritano il titolo di beni eudemonologici. Giacchè con questo titolo vogliamo qualificare ogni bene spirituale non disgiunto, ma sostenuto da quella pace e tranquillità che nasce dalla morale rettitudine. Quando invece se si tratta di beni meramente animali, questi, ancorchè leciti e onesti, non sono capaci di felicitar l'uomo, non sono questi eudemonologici; se poi si tratta di beni spirituali, allorchè questi non sono ordinati, conformi cioè all'ordine morale, non già appagamento e felicità, ma infelicità e miseria recano all'uomo. Dunque il bene eudemonologico è inseparabile dal bene morale. Sotto un altro rispetto poi esso è conseguenza necessaria della moralità, mentre, come si è dimostrato, il bene morale produce il merito, il merito chiama la ricompensa, la ricompensa condegna della virtù o sia del bene morale non può essere che un bene subiettivo sì, ma spiri-

tuale e nobilissimo, in quel grado e in quella specie che è voluta dalla quantità del bene morale stesso.

ARTICOLO TERZO

Il bene morale eudemonologico è l'unico bene degno dell'essere intelligente.

632. L'essere tende a conservare la propria esistenza e a perfezionarla; in altre parole, ogni essere tende al bene, e al massimo dei beni che sono appropriati alla sua natura. Ora, qual'è il bene, a cui tende l'essere intelligente? Siccome l'intelligenza non ha alcun limite, mentre tutto può conoscere; così non vi è alcun bene, al quale essa non tenda, giacchè il bene e l'ente si convertono, e l'intelligenza che conosce tutto l'essere, conosce in conseguenza tutto il bene, il maggior bene pensabile; e tende ad acquistarselo.

633. Ma qual è il maggior bene pensabile? Il maggior bene pensabile che possa darsi nell'essere intelligente è quello che mette in armonia le forme dell'essere e dà loro tutta la perfezione possibile; e questo bene è il bene morale eudemonologico. Questo infatti è ad un tempo obiettivo e subiettivo; è obiettivo, perchè morale; è subiettivo, perchè congiunto con la felicità del subietto moralmente buono. Dunque riunisce in sè tutta la ragione di bene; il bene che proviene dal subietto e termina nell'obietto, e questo è il bene morale; il bene che dall'obietto ritorna al subietto, e questo è il bene eudemonologico, conseguenza necessaria del bene morale, con cui ha una connessione ontologica. Dunque un tal bene è il maggiore cui possa aspirare l'essere intelligente.

Concludiamo che non si può concepire altro bene degno di un essere intelligente qualunque, fuori del bene morale-eudemonologico.

ARTICOLO QUARTO

Il fine di tutte le cose è il conseguimento del sommo bene fin quì descritto.

634. I soli esseri intelligenti sono capaci di proporsi un fine delle loro operazioni. Ma qual è poi il fine ultimo a cui tutte le intelligenze devono rivolgere la mira e a cui devono servire tutte ancora le creature non intelligenti? Questo fine di tutte affatto le cose non può essere che il sommo Bene, il Bene assoluto; se l'essere mirasse ad un fine inferiore a questo, non sarebbe esaurita tutta la sua capacità, mentre la capacità dell'essere intelligente non ha limiti, e tende all'assoluto.

635. Il bene morale-eudemonologico è appunto il bene assoluto, o per parlare più propriamente, non si può conseguire appieno, nel suo più alto grado, fuorchè nella percezione dell'Assoluto. In qualità di morale questo bene tende all' infinito e all' Assoluto, come più di una volta abbiamo dimostrato; come eudemonologico poi non è mai pieno e completo che nella visione fruitiva dell' assoluto. Dio è fine a sè stesso, perchè in lui è tutto l' essere; egli è somma bontà morale, somma beatitudine, perchè dove è sommo l' *essere*, è sommo anche il *bene*. Nella creazione poi Dio non può proporsi altro fine ultimo che ancora sè stesso, la sua gloria, il trionfo della sua giustizia, la manifestazione dei suoi divini attributi alle creature intelligenti. E le creature intelligenti non possono proporsi altro fine che il fine stesso dell' assoluto; partecipi d' intelletto e di ragione, conoscono il sommo che è l' assoluto; conoscendolo non possono sottrarsi alla legge morale di aspirarvi; se cercassero un bene minore, sarebbero irragionevoli, non tendendo all' ultima loro perfezione. Per siffatta maniera esse divengono strumenti, non ciechi e necessarî ma intelligenti e liberi, di quel medesimo fine che Dio si è proposto nella creazione.

636. Così tutti i diversi gradi dell' essere, mentre pendono come catena dall' Assoluto, a lui fan ritorno e con lui si collegano per una serie di mezzi e di fini. La materia è congiunta ai subietti senzienti e ai principî animatori, dei quali è termine; il sentimento congiunto alla materia si riunisce con gli stessi rapporti alle intelligenze finite; e questi si giovano di tutti gli enti inferiori per salire all'Assoluto.

LIBRO SESTO

LE TRE FORME DELL' ESSERE CONSIDERATE NELLE LORO RECIPROCHE E INTRINSECHE RELAZIONI

CAPO PRIMO

Delle cose trattate fin qui, e di ciò che passiamo a trattare.

637. L' *ente in universale e nel suo complesso* è l' oggetto che ci siamo proposti a trattare nell' Ontologia. In questo altissimo argomento la prima cosa che abbiam fatto fu distinguere l' *ente in sè* dall' *ente mentale* e *dialettico:* quello è obiettivo puramente, questo tien molto del subiettivo. Abbiam trovato che l'ente in sè va distinto dalle *passioni dell'ente*; le quali non sono l'ente stesso, ma delle giunte o appendici dell'ente.

638. Scopo principale dell' Ontologia essendo quello di stabilire una teoria universale astratta dell' ente, qual' è in sè stesso; ne abbiamo investigata la natura o essenza; questa indagine ci condusse ad ammettere nell' ente tre *atti* o *modi* o *forme*, nè più nè meno, le quali sono l'*idealità* la *realità* la *moralità*.

639. Queste forme non sono cose diverse dall' ente; sono l'ente stesso, perchè gli sono tutte essenziali; sono tuttavia distinte, inconfusibili, incomunicabili. Quantunque però le forme dell' ente non siano altra cosa dall' ente stesso, nondimeno allorchè le tre forme si riguardano come norme per classificare gli enti tutti quanti, assumono la natura di *categorie*, vale a dire di classi supreme e generalissime degli esseri. Seguendo questa norma noi abbiamo classificato l'ente, distinguendolo nell' idea, nel Reale nel Morale.

640. Vero è che l' essere non si può studiare sotto una forma, senza che entrino nel discorso anche le altre: la condizione però della riflessione umana è tale, che non può conoscere appieno un oggetto qualunque, se non dividendone mentalmente il concetto nelle varie sue parti formate per astrazione. Perciò, non potendo noi conoscere pienamente la teoria dell' ente, senza più classificarlo e senza attenerci a un qualche ordine, abbiamo creduto di non poter meglio ottenere il nostro intento che sottoponendo spartitamente all' analisi le tre forme dell' ente, o sia 1.° l' ente come idea, 2.° l'ente come reale, 3.° l'ente come morale.

641. Compiuta in qualche maniera quest' analisi importantissima, che ci resta a fare di presente ? Possiamo noi dire di aver sodisfatto al nostro còmpito? Non ci resta più niente a dire intorno alla natura dell'Ente? Nessuna scienza può dirsi completa, se all'analisi non aggiunga la sintesi; in questa unicamente può riposare il pensiero, questa soltanto ci dà l'obietto intiero e compiuto. Noi siamo bensì partiti da una sintesi; mentre non si poteva discorrere dell'ente nè prendere ad osservarlo con l'analisi, senza averne in mente, almeno in confuso, il concetto pieno e compiuto. L'analisi ci fece distinguere l'ente in sè dall' ente dialettico e mentale; l'analisi ci condusse a scoprire in esso le tre forme primordiali; l'analisi ci pose in luce ognuna delle tre forme. Tutto ciò ha fatto l'analisi : adesso fa d' uopo che la sintesi rinnisca di bel nuovo in uno le tre forme, che le ravvicini, le confronti, ne trovi le intrinseche relazioni, da cui risulta quel perfetto organismo che l' essere presenta in sè stesso, e pel quale esso è uno e semplicissimo in mezzo alla moltiplicità delle forme.

642. Noi riguardiamo questo libro che tratta delle relazioni esistenti tra le forme, come libro sintetico, non perchè da esso sia bandita l' analisi e sola domini la sintesi ; ma perchè le materie disgiunte e quasi disperse con l' analisi qui si fanno ripiegare al loro centro e si riducono dal molteplice all'uno.

CAPO SECONDO

Cosa s'intenda per le relazioni intrinseche delle forme.

643. Immenso sarebbe il campo che ci si para innanzi da percorrere ; chè il discorso delle relazioni intrinseche delle forme, mentre è della più alta importanza, si collega con quasi tutte le questioni metafisiche. Noi però, non dimenticando in primo luogo la pochezza delle nostre forze, e poi la natura di un corso elementare, ci restringiamo a indicare di un campo così vasto i soli confini.

644. Le relazioni sono ciò per cui una cosa è ordinata ad un'altra, ciò quindi che stringe insieme più cose, o più atti di una cosa stessa.

645. Se l'ordine di una cosa verso un'altra non è essenziale nè all'una nè all' altra, ma accidentale, la relazione che per avventura esiste fra loro è *estrinseca* ; quando invece, se trattasi dell'ordine intrinseco a una cosa, di quell' ordine che ne costituisce l'essenza stessa, la relazione o le relazioni che sorgono dall' intrinseco ordine di quella cosa, si dicono *intrinseche* o *essenziali*. Le relazioni, per esempio, di maggiore o minore grandezza, vicinanza, bellezza fra due corpi, non sono a quei corpi essenziali e intrinseche, ma estrinseche e accidentali: la relazione invece che

passa tra *principio* e *termine* in ogni ente reale è così essenziale all'ente., che questo non può sussistere nè concepirsi senza di essa; perciò è relazione intrinseca dell'ente, e tanto intrinseca che per essere trovata non fa d'uopo che di analizzare l'ente stesso e vedere com'egli è fatto.

646. Ora, è appunto di questo genere di relazioni essenziali al concetto e alla sussistenza dell'ente che noi passiamo a trattare, Cercheremo di conoscere quali siano le relazioni proprie delle forme dell'ente, o sia dell'ente stesso, perchè le forme sono l'ente; e così verremo a vie più chiarire quel perfetto organismo che l'essere presenta. Il nostro discorso sarà rivolto all'ente, all'essenza dell'ente, e non già alle sue passioni; ma vedremo tuttavia che anche l'ente finito, il reale contingente non può nè sussistere nè concepirsi, se non a condizione di ricopiare in sè, benchè imperfettamente, l'organismo dell'essere assoluto.

CAPO TERZO

Prima classe di relazioni esistenti tra le forme.— Relazioni d'insidenza.

647. Tutte le relazioni che si possono predicare delle forme primordiali dell'essere, si riducono a due classi supreme, cioè, 1.° alle *relazioni d'insidenza*, 2.° alle *relazioni di principio e termine.*

648. Cominciando dalle prime, le relazioni d'insidenza sono quelle, per le quali una forma insiede nell'altra; cioè l'ideale nel reale, e il morale nelle altre due forme.

649. Ho detto che l'*ideale* insiede nel *reale*.Cos'è infatti l'idea, la forma ideale? È l'intelligibilità dell'essere. Ma questa *intelligibilità* è un astratto; l'essere si dice *intelligibile*, perchè è da noi considerato come in potenza ad esser inteso o sia pensato da una mente. Ma l'*essere* in sè non è già soltanto intelligibile,esso è *inteso*, perchè è *attuale* e non già solo *potenziale*; non potrebbe l'idea essere *manifestante*, se già non fosse l'*essere manifesto*. Se dunque l'idea è l'essere inteso o pensato in atto, esso non può concepirsi come diviso e separato da ogni intelligenza, da ogni mente. Ma questa mente è ella ideale o reale? Reale senza dubio; se fosse ideale, non sarebbe più una mente, ma l'idea di una mente, sarebbe una mente possibile; e mentre esisterebbe l'*inteso*, mancherebbe l'*intelligente*. E ciò contiene un assurdo, perchè idea e mente, inteso e intelligente sono termini correlativi e indisgiungibili, non solo nel concetto, ma molto meno nel fatto.

650. Ora, se la forma ideale dell'essere non può esistere separata dalla forma reale, si dimanda se l'ideale insieda nella realità, o al contrario. Ma in che modo l'ideale può contenere il reale nel suo seno? L'ideale è bensì intelligibile, anzi inteso in atto,ma esso

nulla intende; esso nulla opera e nulla patisce; chi opera è l'intelligente il quale con l'atto dell'intendere attrae, per così dire, a sè e abbraccia l'intelligibile; il quale intelligibile gli serve perciò di mezzo per conoscere sè stesso e ogni altra cosa, come anche per attuare la forma della moralità, come abbiam già veduto. Dunque l'ideale insiede nel reale, e non al contrario.

651. Non bisogna fingersi, che l'ideale inesista nel reale senza un atto proprio del reale stesso. Il reale contiene nel suo seno l'ideale, perchè *afferma* sè stesso con un suo atto essenziale che dicesi *verbo* della mente. Il verbo non può proferirsi senza una idea, perchè è l' atto con cui si afferma una cosa conosciuta. *Chi afferma* è il reale; *il mezzo* con cui l' afferma è l'idea; *il verbo* adunque è nel reale e non nell' ideale. Ma se è nel reale il verbo, lo è pure l'idea, che è inseparabile dal verbo, a quel modo che il mezzo è inseparabile dal fine. Dunque e verbo e idea è nel reale, e non al contrario; come nel reale stesso è anche ciò che si afferma, cioè tutto l'essere in quanto è affermato.

652. L'essere reale che ha l'ideale nel suo seno chiamasi *essere intellettuale*. E questa sola realità contiene in sè la ragione di ente compiuto. In vero il reale-intellettuale è il solo che si ripieghi su di sè stesso, e con questo atto si affermi e si conosca, e così si possieda, per così dire, avendo la *suità* o coscienza di sè. Questa realità non è mero *sentimento*, ma un *sentimento illuminato*. Se si tratta dell'Ente assoluto, è egli stesso che s'illumina, si rende concepibile da sè, tanto a sè che agli altri esseri; se si tratta dell'ente relativo e contingente, questo è illuminato da una luce non sua, ma ricevuta dall'idea che dall'assoluto riverbera sul sentimento creato, e da opaco e cieco ch'egli è per natura, lo rende lucido; dalla notte lo trae al giorno dell'intelligenza e della razionalità.

653. Qui però non bisogna omettere una differenza essenziale che passa tra l' ideale e reale assoluto, e il reale contingente relativo, rapporto all'idea che lo illumina. Giacchè

1.° Il reale assoluto contiene in sè tutto quanto l' ideale, dimodochè non c'è più nel reale che nell' ideale, o al contrario; e quindi passa tra l' una e l' altra forma una relazione di *perfetta eguaglianza*. Ma non è così del reale relativo: non essendo esso infinito, come infinito è l'ideale, esso non può capire in sè fuorchè quel tanto della forma intelligibile che gli è partecipato con l'atto creativo, o vero con un' azione sopranaturale che è però sempre un'orma più o meno grande dell'atto creativo. Se dunque il reale finito non può abbracciare tutto l'ideale che è infinito, rigorosamente parlando non si può dire che l' ideale inesista nel reale finito, ma solo nel reale infinito assoluto.

2.° Non solo ciò non può dirsi a motivo dell' accennata discrepanza di proporzione tra il reale finito e l' ideale, ma ancora per il difetto d'identità entitativa tra l' ideale e il reale finito. Sia

pure che tra l'idea dell'essere e lo spirito intelligente creato esista una tale connessione e intimità ontologica da non potersi più dire, che l'idea e lo spirito siano due enti; è però chiaro che l'idea non è cosa propria dello spirito, non è sua sostanza, suo elemento; ella non cessa di essere necessaria eterna immutabile infinita, e lo spirito col ricevere in sè la luce ideale non cessa di essere contingente mutabile temporaneo finito. Dunque lo spirito e l'idea non sono l'identico essere; la forma ideale è cosa appartenente allo spirito, la forma ideale è cosa obiettiva, entitativamente e numericamente distinta dallo spirito. Siccome dunque l'idea è più eccellente dello spirito, preesiste allo spirito, non si mescola con lui, non succede, nè men logicamente, all'intuizione dello spirito, ma precede l'atto stesso dell'intuizione contingente e lo determina dirizzando a sè la pupilla dello spirito creato; così parrebbe più esatto il dire che lo spirito insiede nell'idea, anzichè l'idea insiede nello spirito creato. Questo infatti non può ricevere in sè l'*idea*, ma più tosto l'*azione ideale*, l'atto dell'*illustrazione*. In qualche maniera però si può dire che l'ente ideale insiede nella mente creata, in quantochè questa ha una *virtù ricettiva*, per la quale riceve in sè la luce intelligibile con un atto bensì misterioso, ma pur vero e reale, appropriandosi in certa maniera l'idea stessa.

654. Fin qui abbiamo veduto l'insidenza dell'ideale nel reale, intendendo per questo il reale proprio dell'ideale stesso: ora passiamo a vedere l'egual relazione d'insidenza della forma morale nelle altre due. Dico dunque che il morale è contenuto nell'ideale e nel reale insieme congiunti; cosicchè l'essere reale 1.° contiene l'ideale, 2.° congiungendo attivamente le due forme, dà a sè stesso quella perfezione, quella vita che si chiama forma morale. La moralità infatti è un atto della volontà. Ora la volontà è al certo potenza o sia forza propria dell'ente reale. Dunque la moralità non esiste altrimenti nell'essere reale.

Ma in qual'essere reale esiste la volontà? Certo nel reale intellettuale. Ma questo risulta dalle due forme; non è solamente realità o sentimento, ma anche idea. L'idea non è meno necessaria alla moralità di quel che lo sia la realità. Dunque la moralità insiede tanto nella realità che nell'idealità, essendo esso quella forma che riunisce le altre due. Poichè però nè men l'idea esiste in sè stessa, ma nell'essere reale; così si deve dire che la moralità è contenuta nel reale-intellettuale.

655. Per tal modo il Reale è contenente unico delle altre forme, è il centro o la base di tutto l'essere. Se al Reale aggiungete l'idea, avete l'essere intellettuale; se all'Intellettuale aggiungete la moralità, avete l'essere completo e assoluto.

656. Questa insidenza del morale nell'intellettuale ha luogo anche nel reale finito. Il reale finito è capace di amare il bene obiettivo, appunto in quanto egli è intellettuale, la moralità essendo

una perfezione prodotta dalla volontà, potenza subiettiva e obiettiva a un tempo. È obiettiva, perchè niente può volersi che non sia conosciuto; ma intanto, come atto, è atto del subietto intelligente. Dunque esiste nel subietto, e non se ne distingue fuorchè del modo con cui l'atto è distinto dalla potenza nell'ente relativo.

Però il morale assoluto potrebbe comunicarsi all'ente relativo finito. In tal caso il reale finito percepirebbe il reale infinito, la cui pienezza consiste nell'inesistenza delle tre forme. Allora questo morale assoluto non esisterebbe nel *finito*, ma come abbiam detto dell'idea, più tosto è da dirsi che il finito esisterebbe nell'*infinito* per via di *percezione*.

657. Conchiudendo diremo, che — le relazioni d'inesistenza delle forme consistono in ciò che l'ideale non esiste che nel reale; onde questo si dice intellettuale: e il morale non esiste che nell'intellettuale; onde questo è il contenente delle altre forme dell'essere —.

658. Questa dottrina sembra contradire a un'altra con cui abbiam sostenuto, che l'idea contiene tutta l'essenza dell'essere, e perciò tutte le forme; e abbiamo anzi aggiunto che l'idea è la ragione sufficiente e suprema di tutto l'essere. Ora, se l'essere ideale contiene tutto l'essere; dunque le forme reale e morale insiedono nell'ideale, e non sarà quindi vero che l'ideale non insieda che nel reale.

Allorchè abbiam detto che l'idea contiene tutta l'essenza dell'essere, abbiam parlato in un senso ben diverso dal presente; perciò le due dottrine non sono contradittorie. È verissimo che la forma ideale contiene tutto l'essere; ma noi abbiam detto ch'essa contiene le altre due forme, non già al modo loro, ma al modo proprio dell'essere ideale. Il reale infatti con qual mezzo si pensa? Con l'idea. Dunque l'idea contiene in sè il concetto e la ragione del reale. Lo stesso dicasi del morale; dimodochè l'idea contiene tutto l'essere, ma al modo suo, cioè al modo ideale. L'ideale infatti non solo dà a conoscere sè stesso, come *essere manifesto*, ma fa conoscere eziandio l'essenza della realità e della moralità, come *essere manifestante*, posciacchè esso ci presenta la conoscibilità di tutte le cose, e perciò anche dell'essere intelligente e dell'attività volitiva di esso, dell'atto morale. Se noi gli togliessimo questo pregio di contenere in sè l'idea delle altre due forme, non sarebbe più l'essere manifestante.

Anche il reale contiene alla sua volta le altre due forme, quando si consideri in tutta la sua pienezza; ma questo lo contiene in due maniere, cioè 1.° per vera insidenza delle altre due forme in esso, come loro principio, e 2.° perchè il reale presenta in sè attuato tutto l'ideale e tutto il morale, e quindi li contiene al modo suo proprio.

Finalmente il morale abbraccia di necessità le altre due forme, perchè tolta l'una o l'altra, l'atto morale svanisce; perchè insom-

ma è in esso che l' ideale e il reale si congiungono attivamente. Considerate sotto questo rispetto, le forme presentano una mutua insidenza dell'una nell'altra.

659. E tutto ciò vuol dire che l'essere compiuto esistendo sotto tre forme distinte, qualunque sia la forma da cui si parte nel farne l'analisi, sempre si giunge a trovare tutto l'essere. Se analizzo l'ideale, trovo che contiene l'essenza del sentimento intelligente e della bontà morale; se prendo a osservare il reale, distinguo in esso ciò che lo rende intelligente (ideale) e ciò che lo compie e perfeziona (bontà morale); se per ultimo considero l'essere morale, non lo posso nè men concepire, senza pensarlo come intelligente (reale) e come intelligibile (ideale). Dal che deduco questo corollario ontologico:—Quantunque l'ente sia in tre modi; tuttavia in ciascun di essi l'ente è compiuto, perchè ciascuno abbraccia tutto l'ente alla sua maniera —.

CAPO QUARTO

Somma semplicità dell'essere dedotta dall'insidenza delle forme.

600. Chi ben rifletta a questa relazione d' insidenza delle tre forme dell'essere, facilmente verrà ad accorgersi che l'essere pieno e completo non è molteplice, ma semplicissimo.

661. *Molteplice* è ciò che risulta dall' assieme di parti; *semplice* è ciò che esclude il molteplice, le parti. Ora, le forme dell'essere non sono sue parti, ma sono l'essere stesso. Qui le forme non sono da noi considerate come categorie, ma come la fisica e assoluta costruzione dell'essere, come l'essere stesso il quale esiste così e non altrimenti. Ond'è che in ogni forma esiste tutto l'essere, perchè la distinzione delle forme non è *entitativa*, ma solamente *modale*. E non solo non ripugna che l'*identico* essere accolga in sè *pluralità di modi*; ma essendo questa essenziale all'essere, non v' introduce pluralità di esseri o di *parti* del medesimo essere. Per la relazione poi dell'inesistenza di una forma nell' altra s' intende come l' essere non cessi d'esser uno identico semplicissimo a malgrado della varietà modale. Infatti, se l'Ideale non esiste che nel reale; dunque non sono due esseri, ideale uno, reale l'altro; ma sono l'identico essere con due rapporti intrinseci, il rapporto che passa tra l'intelligente e l'obietto inteso, e tra l'inteso e l'intelligente. Da questa inesistenza avviene che quell'istesso che intende (il reale) sia il medesimo che è intelligibile (l'ideale). Dunque e il reale e l'ideale non sono entitativamente e realmente, ma solo modalmente distinti. L' istesso ragionamento poi si può fare riguardo al morale. Dunque la trinità delle forme non toglie all'essere la sua semplicità; e l'identico essere (1) è uno

(1) Tutto questo discorso intorno all' essere e alle sue forme tornerà

e trino; anzi non è trino, ma uno, perchè la trinità non è nell' essere, ma nelle sue forme, o è uno nell'*essere* e trino nei *modi*.

662. La semplicità dell' essere sotto le tre forme riceverà maggior luce confrontando la relazione d' insidenza sopra descritta con tutte le connessioni ontologiche esistenti nell' essere relativo. Il corpo, per esempio, è ontologicamente congiunto con l'anima sensitiva, sicchè costituisce un solo individuo animale con essa; lo spirito è congiunto con l'idea che lo rende intelligente. Ma nè il corpo è l'identico essere con l'anima, nè lo spirito con l'idea. Quindi in questi vien meno quella semplicità piena e assoluta, che risplende nell'essere essenziale. L' anima tanto intellettiva che sensitiva, non consta di parti, ma è puro principio e perciò semplice; però l' anima non sussiste da sè, divisa da ogni altra entità. Quantunque in sè sia una sostanza, e sostanza distinta dal suo termine, pure non si può concepire divisa che per astrazione, mentre, ove fosse separata o dal corpo, se sensitiva, o dall'idea, se intellettiva, non potrebbe sussistere. Nè meno dell' essere essenziale può darsi una separazione dell' ideale dal reale, e del morale dalle altre due forme; ma nell' anima c' è congiunzione ontologica di due sostanze diverse, le quali, per quanto intimamente unite, sono però sempre numericamente, entitativamente distinte. L'anima e il corpo formano un solo individuo animale, ma per la congiunzione ontologica, e non già per sè, mentre l'anima e il corpo non sono l'identico essere. Egualmente, lo spirito e l'idea sono congiunti ontologicamente, ma in modo che l' uno e l' altro non sono l'identico essere. Non è così dell' essere preso in astratto e nella sua pura essenza. Questo ci si presenta, non già come il risultato di una congiunzione, non come un composto, ma come identico sotto tutte le forme. Giacchè esso non risulta di materia e di forma, essendo tutto formale, alieno da ogni materia; non si presenta come effetto di una congiunzione, mentre nessuna forma può sussistere senza l' altra, nè abbisogna dell' altra, ma tutte insieme sono l' essere, l' identico essere che esiste tutto sotto ciascuna forma, perchè ciascuna presa astrattamente suppone le altre, e così nelle altre rientra senza però confondersi. Insomma: l' essere reale è; non può essere reale senza che sia intelligente e buono, senza che porti perciò la forma ideale e morale nel suo seno; di modo che queste forme gli sono essenziali ed intrinseche.

giovevolissimo anche alle scienze teologiche, purchè non si prendano degli abbagli e non si sentenzi alla spensierata. Chi, per esempio, volesse applicare queste cose alla distinzione delle persone divine, potrebbe con facilità cadere in errori gravissimi; giacchè le forme non sono precisamente le Persone; ciò che avvertiremo anche più innanzi. A cagion d' esempio, la forma ideale non è già la seconda Persona, la quale non è mera idea ma *Verbo*, sostanza o sussistenza. Noi qui non facciamo che analizzare l'essere nei limiti dell'osservazione ontologica e razionale.

Se queste forme gli sono così essenziali che non sarebbe egli stesso, se non le avesse, esse forme non sono enti, non sono cose realmente distinte da lui. Dunque sono lui, e non già sue parti; dunque l'essere è semplicissimo.

663. E non bisogna imaginarsi che la *semplicità* esclude la *varietà*. La varietà non è che distinzione: ora la distinzione può essere formale o sia modale, o entitativa. La varietà entitativa induce moltiplicità; il *vario* non essendo che l'eclusione dell'uniforme, se si prende nel significato di *altro*, di *alterità sostanziale*, allora è lo stesso che la *pluralità numerica* delle sostanze. Ma il vario e l'alterità per sè presa non è che il concetto generico di ciò che non è l'identico sotto ogni rispetto anche modale. Ora la *varietà modale* non esclude l'*identità entitativa*, poichè l'identico essere può esistere, deve anzi esistere in più modi. Ora, siccome le forme sono tre, e non già una; siccome esse non sono enti, ma tre modi o atti diversi dell'ente; siccome esse sono essenziali all'ente, cosicchè esso non sarebbe, se non fosse in tre modi; così l'essere presenta necessariamente la varietà nel suo seno, e questa varietà non lo divide, non lo moltiplica, non lo compone: perciò essa non contrasta con la sua semplicità.

664. Ogni essere limitato è finito, quantunque semplice, attesa la sua natura immateriale, se si tratta di un ente-principio; tuttavia appunto perchè finito, non può sussistere senza che sia congiunto con un ente-termine, il quale non è identico con esso lui. Ciò è quanto abbiamo detto pocanzi. Infatti il corpo, termine del subietto senziente, non è identico col principio che sente; l'idea, termine obiettivo delle intelligenze finite, non è identica coi principî intelligenti. Per questo rispetto, non solo vien meno in questi enti l'assoluta semplicità, ma eziandio la *totalità* la quale è *propria* dell'essere non limitato, ma infinito. L'essere o è tutto o non è. Che non sia, è contradittorio; dunque è tutto; dunque presenta la totalità. Giacchè l'essere o è reale o ideale o morale; fuori di queste forme non si dànno che passioni dell'ente. Ma il reale senza limiti porta nel suo seno l'ideale e il morale. Dunque è tutto.

665. Guardiamoci qui da un sofisma —. È tutto, si può dire; dunque niente esiste fuori dell'essere illimitato —. Noi diciamo che l'essere è tutto, e non già che è tutti gli esseri. Se fosse molteplice, composto, e non semplice, allora sarebbe più enti, e non l'ente. Ma essendo l'ente, è tutto l'ente. Qui il tutto non inchiude l'ente limitato contingente finito; ma soltanto ciò che è essenziale all'ente onde sia, cioè tutti i modi che essenzialmente appartengono all'ente. Se non fosse tutto, non sarebbe più illimitato, e perciò nè pur semplice. Ma è semplice; dunque è tutto. Dal momento poi che è illimitato, che non si può pensarlo mancante di qualche cosa che all'essere appartiene, è chiaro che è tutto; cosicchè dalla semplicità dell'essere si ricava che è illimitato, è vario, è tutto, ed è uno.

666. L' *unità* non può essere tolta dalla totalità ; anzi la totalità non può darsi che nell'essere assolutamente uno. Infatti se l'essere è il tutto ; dunque non c'è che un solo essere : se due esseri esistessero (parlo sempre dell'essere in senso assoluto), nè l'uno nè l'altro sarebbe semplicissimo, nè l'uno nè l'altro sarebbe tutto.

CAPO QUINTO

Tra le forme dell'essere non si dà relazione di dipendenza.

667. Se le forme dell'essere sono distinte tra loro e incomunicabili l'una all'altra, e se ciascheduna è così necessaria all'essere che, ove per ipotesi impossibile una sola mancasse, l'essere non sarebbe ; ne discende che tra le forme non si da relazione di dipendenza, ma di perfetta eguaglianza e di coesistenza necessaria.

668. Si osservi infatti che le tre forme, appunto perchè inconfusibili, hanno fra loro una mutua indipendenza; mentre l'essere è bensì tutto nella forma ideale, tutto nella reale, tutto nella morale, ma ciò che c'è in una non si trova nell'altra, perchè invano cercheresti l'idealità nella realità, e la moralità nelle altre due forme. In tal caso non sarebbero più tre forme, ma una sola.

669. Si dirà che, se l'ideale non esiste che nel reale, dunque dipende da questo, è questo che lo forma con l'atto della intelligenza. Ma ciò è falso ; giacchè il reale non potrebbe avere l'atto suo dell'intendere, se non fosse l'ideale, che è mezzo del conoscere. Ciò che il reale genera dal suo seno, è il Verbo. Ma nè men questo *dipende* propriamente dal reale, essendo altra cosa il dipendere e l'esser generato. Il reale e l'ideale sono due forme inseparabili, ma non dipendenti l'una dall'altra. Il morale poi è un atto che non si può far dipendere nè dall'ideale nè dal reale, perchè nè meno essi sarebbero, se il morale non fosse. In breve : le forme non sono prodotte l'una dall'altra, nè l'una contiene più dell'altra, nè l'una preesiste all'altra. Dunque ciascuna è indipendente dall'altra.

670. Ma non è egli vero, che noi non possiamo concepire l'ideale, se non pensando un reale in cui sia; nè il morale, se non sappiamo le sue condizioni necessarie che sono l'idealità e la realità? Quando invece noi possiamo benissimo pensare un reale, senza pensarlo in pari tempo intelligente e morale. Ma se pensiamo un'idea, ce la fingiamo prodotta da una mente; e quando pensiamo la bontà morale, la pensiamo come un prodotto della volontà.

Questo discorso noi lo facciamo, allorchè ragioniamo degli enti finiti, i quali non sono l'essere e non hanno per essenza l'atto dell'idealità e della moralità. Le idee umane, per esempio,

le diciamo prodotte per indicare l'atto accidentale e contingente con cui l'uomo le intuisce; la moralità umana la diciamo prodotta nel vero senso, perchè la nostra volontà non è che potenza morale, e non moralità, molto meno moralità essenziale e assoluta. Al contrario l'essere completo e assoluto sussiste in tutte le tre forme necessariamente; e tanto si può dire che, per esempio, l'ideale dipende dal reale, quanto il contrario. Il che vuol dire che queste due forme sussistono indipendenti, entrambe essenziali necessarie all'essere.

671. La dipendenza di una forma dall'altra sarà bensì logica, in quantochè non si può avere il concetto di cosa sussistente, se prima non si ha qualche idea; nè si può pensare la moralità e saperne l'essenza, se non siansi prima concepite le altre due forme, delle quali essa è l'unione. Ma noi qui non parliamo della dipendenza logica, ma dell'ontologica, la quale non si dà nè può concepirsi nelle forme dell'essere.

672. Pertanto l'essere è coetaneo alle forme, le forme all'essere; ciascuna contribuisce a costituirlo, nessuna di esse è maggiore dell'altra, nessuna è anteriore alle altre; ognuna ha un atto suo proprio e distinto da quello delle altre, benchè tutte non facciano che l'atto unico e identico dell'essere; ciò che fa l'una non può far l'altra, ma nessuna può niente se non ussieme alle altre. Eguali nel quanto e non nel quale, le forme non possono dipendere l'una dall'altra, perchè sono l'essere; e che l'essere dipenda da sè stesso è assurdo.

CAPO SESTO

La verità e la bontà non sono relazioni, ma sono le forme stesse.

673. La *verità* è la relazione d'identità che passa tra l'essere ideale e il reale; o altrimenti essa è l'esemplare delle cose. Acciocchè una cosa si possa dir vera, deve corrispondere alla sua essenza che è contenuta nella sua idea; ond'è che la verità è intelligibile, ideale.

674. La *bontà* poi è il perfetto accordo dell'attività volitiva con l'esigenza dell'essere; la volontà che aderisce all'essere come in sè buono e se ne compiace, si dice buona.

675. Ciò posto, il *vero* e il *bene* esprimono la relazione dell'ente con un'intelligenza e con una volontà. Ma poichè l'intelligente e il volente è anch'esso un ente; perciò il vero e il bene, o la verità e bontà sono relazioni intrinseche e necessarie che l'ente ha seco stesso. Queste relazioni si riducono alle forme stesse dell'essere considerate nel loro rapporto. La forma reale in relazione logica con l'ideale è *verità*, la forma reale in relazione attiva con l'ideale o col *reale conosciuto*, è *bontà*.

Seconda classe di relazioni. —
Relazione di principio e termine.

676. Dalla dottrina del sinlesismo naturale e necessario dell'essere abbiamo già appreso (Lib. IV) che l'ente compiuto non può sussistere senza il dualismo del *principio* e del *termine*. *Principio* è atto supremo attivo. *Termine* è ciò, in cui l'atto del principio va a terminare con la sua operazione.

677. Vedemmo che non si può dare principio senza termine: nè termine senza principio; il contrario ripugna, perchè suppone vivo, sussistente l'essere, quantunque diviso e spezzato. Se si divide il principio dal suo termine, non è più un principio, e mancando dell'atto supremo, non è più; e così dicasi dal termine.

678. In ogni ente reale finito noi troviamo questa dualità; ed essendo essa legge ontologica, deve verificarsi in ogni ente, e perciò anche nell'essere essenziale e completo: anzi è appunto perchè questo è fatto così, che la congiunzione del principio e del termine non può mancar mai in verun ente anche relativo e finito.

679. Ma nell'ente finito e relativo il principio si distingue entitativamente dal termine. Accade egli lo stesso nell'ente essenziale e completo? Se ciò fosse, non sarebbe più l'ente semplicissimo, e non si direbbe più con verità ch'egli è l'identico essere sotto tre forme distinte. Dunque nell'ente completo il principio non si distingue entitativamente dal suo termine.

680. Dove dunque si troverà nell'ente così concepito il termine, dove il principio? Nelle sue forme, perchè questa è l'unica distinzione che nell'essere possiamo rinvenire razionalmente. E così le forme presentano un'altra classe di distinzioni, quella di principio e quella di termine.

681. Qual'è la forma che ha ragione di principio, e quale è quella che ha ragione di termine? Secondo il diverso rispetto sotto cui si contemplano, le forme fanno l'officio o di principio o di termine. Il reale ha ragione di principio, perchè è desso che contiene nel suo seno l'ideale e il morale, e che per mezzo dell'ideale pronuncia il Verbo e si completa nell'Amore. Ma egli stesso è *termine* dell'ideale in quanto è l'obietto conosciuto. Giacchè il conoscente in quanto conosce è principio; ma in quanto è conosciuto ha ragione di termine. Siccome poi l'essere essenziale è ad un tempo e cognito e conoscente; così esso è identico tanto come principio quanto come termine. Il reale conosciuto è *termine immediato* del conoscente; ma non potendo poi egli compiere l'atto morale fuorchè per mezzo dell'ideale, perciò il morale è suo *termine mediato*.

682. Nell'ente assoluto il reale è *principio*, e l'ideale è *termine*; poichè, siccome l'ideale divino è lo stesso Dio inseparabile

dal reale divino e identico con lui, l'idea è per lui e mezzo di conoscere e obietto conosciuto; non però la mera idea, ma il verbo, il quale è atto del reale intelligente. La diversità non è che modale, mentre vi è perfetta identità entitativa. Nell'ente relativo la cosa va diversamente; in esso il principio è distinto entitativamente dal termine. L'ente relativo intelligente ha per obietto l'idea dell'essere; e siccome l'idea è forma dell'intelligenza, forma obiettiva, perciò si distingue realmente dal subietto. Se si considera dunque l'essere ideale come quello che dà forma al subietto relativo, allora questo è termine e l'idea è principio. Se poi si considera l'atto del subietto che intuisce l'idea senza per altro nè identificarsi con essa, nè alterarla, allora il subietto è principio, cioè principio del proprio intendere, e l'idea è termine, cioè termine obiettivo dell'atto d'intuizione.

683. Così l'idea è principio e termine simultaneamente. È principio ed è termine straniero all'essere relativo, e a lui anteriore, non mai costitutivo intrinseco della sua sostanza, del suo essere. L'ente relativo poi per mezzo dell'idea ha relazione con l'assoluto; onde si divide tanto da sè, termine, quanto dagli altri enti relativi.

684. Il termine degli enti relativi altro è termine e principio a un tempo, come l'idea; e altro è puro termine, non obiettivo, come il corpo nell'animale. Ora, in tutti gli enti relativi, il termine a cui si appoggiano nell'ordine subiettivo, è uno straniero, e però un altro ente, un ente estrasubiettivo. Gli estrasubietti non essendo obietti, forz'è che appartengano a un altro subietto, il quale resta occulto, ma si rileva mediante il ragionamento dialettico, come si è veduto parlando dei *princip; animatori* e del *principio corporeo*. Uno di questi estrasubietti è lo spazio, e l'altro è la materia. Queste due entità sono termini stranieri del principio sensitivo animale.

685. Tutti gli enti relativi, ove si rapportino all'atto creativo che è principio della loro esistenza, non esclusi i subietti, sono enti-termine; i subietti sono principi solo relativamente ai termini inferiori, spazio e materia.

CAPO OTTAVO

Classificazione degli enti secondo la relazione di principio e di termine.

686. Se si considera il sintesimo dell'essere, nessun ente reale sussiste che non presenti come suo necessario organismo un principio e un termine. Ma ove si consideri separatamente ciò che ha natura di principio e ciò che ha natura di termine, gli enti si possono distinguere in tre classi, che sono: 1.° Gli enti-principio, come l'*anima umana*, 2.° Gli enti-termine, come il *corpo umano*

subiettivo e il corpo estrasubiettivo. 3.° Gli enti risultanti da principio e termine. Tale l'*uomo*.

687. Il principio può essere ideale o reale; così pure il termine.

688. Il termine ideale (l'idea dell'essere) è principio rispetto al termine reale (il reale conosciuto). L'idea è forma della cognizione, *principium cognoscendi*; dunque è principio riguardo al reale che si conosce come un suo termine. Ma essa idea è termine rispetto all' atto dell' intuizione. Il *principio* e *termine ideali* sono *necessarî*, e non *contingenti*.

689. Il *principio*, ho detto, può essere anche *reale*. Tale è lo spirito umano; tale molto più è il reale assoluto. Or dunque il principio non è sempre *necessario*, ma può essere necessario o contingente, assoluto o relativo. E così pure il termine reale; giacchè il reale assoluto può essere termine della percezione, come è termine della cognizione divina in Dio, e quindi termine necessario; laddove lo spazio e i corpi sono termini contingenti per le anime sensitive, e tutti i relativi sono termini contingenti dell'atto creativo.

690. Per ultimo, l'ente composto di principio e di termine può essere ideale e reale; in quanto è ideale, è necessario; in quanto è reale, può avere un principio necessario o contingente.

691. Se c'è un principio reale necessario, il termine necessario è l'assoluto. Ma possono esserci altri termini delle sue operazioni, i quali siano contingenti (le creature). Questi sono termini *estrinseci* delle sue operazioni; e perciò non gli appartengono necessariamente, e nè pure formano con lui un solo ente, nè men quando sono dati.

692. Il termine può essere necessario, essendo il principio contingente, come nell'intelletto umano, congiunzione di un elemento divino con un principio creato.

693. Riassumiamo in breve questa classificazione.

I. Enti-principio.

A. Ente-ideale, necessario (principio nell' ordine obiettivo rispetto agli enti relativi).

B. Ente reale.

1.° Necessario (s'identifica entitativamente con l'ideale).

2.° Contingente.

II. Enti-termine.

A. Ente ideale (termine obiettivo nell'ordine degli enti subiettivi come tali; ed è il medesimo che l'ente ideale-principio).

B. Ente reale.

1.° Necessario (s'identifica entitativamente con l'ideale).

2.° Contingente.

III. Enti misti, o risultanti di principio e di termine.

A. Enti che hanno principio e termine contingenti.—Animali bruti.

B. Enti che hanno il termine ideale necessario, e il principio contingente. — Subietti intelligenti relativi.

C. Ente che ha il principio reale necessario, e questo ha un *termine medio necessario* che è l'ideale, e un *termine morale*, il quale trae seco un *termine della sua operazione*, reale e contingente, o sia relativo. — Dio.

CAPO NONO

Si completa il concetto dell'ente assoluto e dell'ente relativo.

694. E qui per ultimo da tutto questo discorso intorno alle relazioni intrinseche delle forme dell'essere ci sarà cosa agevole il formarci un pieno concetto dell'Ente assoluto, e il distinguerlo da quello di ente relativo. È questo appunto lo scopo della filosofia tutta quanta, quello cioè di condur la mente col mezzo dell'osservazione e del ragionamento a trovare il primo principio di tutte le cose, la ragione ultima non solo delle cognizioni ma degli enti stessi conosciuti, la prima verità, la prima causa, la prima realità che contiene in sè stessa non solo la ragione logica, ma anche la ragione ontologica e morale o finale di tutte le cose. Trovato questo Ente reale e sussistente, completo e assoluto, è trovata la chiave di tutte le difficoltà che possono insorgere nella mente umana: quando si dimanda il perchè delle cose, è dissipata ogni oscurità, è sciolto ogni enimma, quantunque resti sempre occulto il come.

695. Ragionando dell'essere come distinto nelle sue forme, noi ci siamo tenuti sulla via dell'osservazione; e abbiamo trovato che l'essere non può esistere fuorchè a condizione che sia trino nelle forme e uno nell'essenza. La Teologia naturale dimostra con argomenti invincibili la *sussistenza* di quell'essere che noi abbiamo analizzato con l'osservazione ontologica. E questo essere esistente in tre modi ed unico nella sostanza è appunto l'*Ente assoluto*.

696. L'Ente assoluto è — quello che ha in sè il perfetto organismo dell'essere—.

697. L'essere non è perfetto o sia completo, 1.° se non sussiste in tre forme distinte, 2.° se non è uno nelle tre forme. Dunque — all'essenza dell'Ente assoluto appartiene di esser uno e trino allo stesso tempo—.

698. L'unità di sostanza o di essenza e la trinità delle forme è tutto quello a cui può arrivare la ragione umana con le sue speculazioni, ragionando di Dio. Platone e altri filosofi avevano trovato che in Dio si distingue l'Intelligenza e il Verbo; lo Spirito, l'Amore era sfuggito alla loro osservazione. I razionalisti poi fecero del mistero della divina Trinità un trovato umano; pretesero di riscontrare le due prime Persone nell'Ente e nel Verbo platonico, a cui in seguito aggiunsero la terza che è lo Spirito. Non vi

dero costoro che il distinguere in Dio queste tre cose, Ente Verbo Spirito, non è ancora l'aver trovato il mistero fondamentale del Cristianesimo. Giacchè la distinzione filosofica è razionale, non è arcana e misteriosa, ma dedotta dall' osservazione dell'Ente completo; ma non è una distinzione *personale* e *sussistente*, qual' è quella che la Chiesa ci comanda di credere, perchè da Cristo insegnata. Il razionalismo e il panteismo dei neoplatonici e dei moderni è nato dal confondere le forme dell'Essere con le Persone divine. Noi diciamo bensì che la distinzione delle tre forme avvicina la parte razionale alla parte rivelata della cognizione di Dio; diciamo coi Padri e Dottori della Chiesa che la trinità personale non pugna ma si concilia con l'unità dell'Ente, a quel modo che anche nell'uomo si distinguono il senso l' intelletto e la volontà, senza che siano tre anime; diciamo quindi che la ragione stessa ci conduce per analogia a riconoscere in Dio unità sostanziale e trinità di persone; ma ci guardiamo dal confondere la distinzione delle forme con quella delle persone divine. Diciamo anzi che, se l' umana ragione ha potuto con le sue forze trovare nell'Assoluto trinità di forme nell' unità dell' essere, a ciò fu aiutata dal lume della divina rivelazione.

699. — L'Ente *trino* non è in pari tempo anche *uno*, se non in quanto presenta il perfetto organismo dell'essere—. Il che è chiaro; poichè dove un ente non avesse in sè questo perfetto organismo, già non sarebbe uno, quantunque partecipasse delle tre forme. Egli sarebbe limitato in questa partecipazione, e le forme non sarebbero identiche con lui, mentre per esempio la forma ideale essendo infinita e illimitata, non sarebbe un costitutivo intrinseco della sua natura. Ma l' Ente assoluto è uno e trino a un tempo. Dunque l'Assoluto è il solo che presenti il perfetto organismo dell'essere.

700. Il perfetto organismo dell' essere esige che una forma inesista nell'altra, l'ideale nel reale, il morale nelle altre due. L'Ente assoluto ha il perfetto organismo dell' essere. Dunque — l' Assoluto è l'Ente sussistente in tre forme, l' una insidente nell' altra, onde nasce la sua perfetta semplicità e unità nella trinità delle forme.

701. Le forme sono modi distinti e diversi dell'identico essere. Ma se non fossero eguali fra loro nel quanto, non presenterebbero più il perfetto organismo dell' essere. Dunque — l' Ente assoluto è quello, in cui le forme dell' essere sono perfettamente uguali fra loro —; dimodochè non c'è di più nel reale di quello che sia nell'ideale; nè di più nel morale di quello che nelle altre due.

702. Se le forme non sono che l'identico essere e tra loro eguali, ne segue che — le proprietà e gli attributi propri di una forma, sono anche propri delle altre nell' Essere assoluto, meno le proprietà distintive delle forme—. Ma noi sappiamo per mezzo dell'idea dell' essere che la forma ideale è infinita eterna neces-

saria immutabile. Dunque—nell' Ente assoluto anche le altre forme hanno queste proprietà: dunque l'Ente assoluto è infinito eterno necessario immutabile—.

703. Se l'Essere Assoluto è reale e sussistente, esso è forza attiva, è potenza, e deve poter operare: e chi opera è causa efficiente. Dunque — all' Ente assoluto è essenziale di poter essere causa efficiente —.

704. Se l'Essere assoluto ha nel suo seno l'ideale, ed è quindi perfetta e infinita intelligenza, e la legge dell'intelligenza è quella di operare per una ragion sufficiente: dunque — l' Essere assoluto, se opera, opera sempre sapientemente o sia per una ragion sufficiente —.

705. L' Ente assoluto non solo è reale e ideale, ma anche morale. L' essere morale perfetto fa tutto ciò che è conveniente a farsi, che è cosa buona. Il produrre è cosa buona. Dunque—l'Ente assoluto, quantunque libero, deve essere produttivo per convenienza della sua intriseca morale bontà—.

706. L' Ente assoluto, appunto perchè presenta il perfetto organismo dell'essere, non può produrre niente in sè stesso; egli è un atto puro e completo. Ma egli per la morale convenienza deve produrre. Dunque—l'Ente assoluto è produttivo di cose, di enti estrinsecamente, o sia di enti sostanzialmente distinti da lui —. Ma il produrre degli enti è farli sussistere dal nulla o sia creare. Dunque — L'ente assoluto è creatore—.

707. Il solo creare non ha ragione di fine; e l' essere morale non può operare, se non per un fine, anzi per un fine ottimo,qual è il maggior bene possibile morale-eudemonologico,ottenuto con mezzi suggeriti dalla legge della sapienza, che è quella della ragion sufficiente. Dunque — l'Ente assoluto è quello che non solo crea, ma provede sapientemente alle sue creature, dirigendole al fine proporzionato alla sua sapienza—.

708. Conchiudendo diremo, che — l'Ente assoluto è quello che presenta il perfetto organismo dell'essere e opera conformemente al medesimo—

709. Fin qui dell'Ente assoluto; il relativo poi è — quello, come abbiamo detto (Lib. IV), il quale presenta anch' esso le forme dell'Ente assoluto, ma non il perfetto organismo dell'essere—.

710. Nell' ente relativo 1.° il termine è distinto entitativamente dal principio; 2.° non si dà quindi perfetta eguaglianza tra le forme di cui partecipa; 3.° non si può dire a rigore che l' ideale insieda nel reale relativo; 4.° non è perciò ente necessario e infinito, ma finito e contingente; 5.° non essendo tutto l' essere non è *essere* ma una *passione dell'essere*, finchè non si contempla nell'essenza dell'essere stesso; 6.° non essendo l' essere, non è nè meno essenzialmente uno, ma è moltiplicabile all'indefinito; 7.° non ha il fine in sè stesso, ma lo trova nell' Assoluto da cui ha la sussistenza e a cui tende per la partecipazione dell'idea.

TEOLOGIA NATURALE

INTRODUZIONE

Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenies.
S. Aug. in Jo. tract. XIII, 5.

1. Come i raggi della luce si appuntano tutti dalla circonferenza al centro comune da cui emanano; così, nell' ordine dello scibile, tutte le scienze speciali in cui lo scibile stesso, e più particolarmente la Filosofia, si divide e scomparte, vanno a terminare come in proprio centro nella scienza dell' Ente assoluto e completo, primo principio e ultimo fine di tutte le cose, e da essa ricevono l'ultima spiegazione e il loro compimento. O sia che noi ci facciamo a indagare la ragione ultima delle nostre *cognizioni*, o quella dell e *sussistenze* da noi percepite o congetturate, non possiamo togliere quella contradizione che, siccome vedemmo nell'Ontologia, la dialettica discopre e riconosce nel pensar volgare e imperfetto, finchè non siasi dimostrata e riconosciuta così l'esistenza come la natura dell' Ente tutt' insieme ideale reale e morale, dell' Ente assoluto sotto ogni rispetto, dell' Ente per eccellenza, fonte prima e unica di tutto lo scibile, di tutto il reale.

2. E questo Ente è *Dio*; e la scienza che ne discorre si chiama *Teologia*.

3. Finchè non si trattava che di sapere qual fosse la ragione ultima logica delle nostre cognizioni imperfette e naturali e il criterio supremo logico della certezza,noi ci siamo fermati all' *essere ideale comunissimo* che trovammo essere il lume del nostro intelletto. Ma quando poi si dimanda, se quell' *essere ideale* abbia il *suo proprio reale*, infinito necessario immutabile come lui; e, come è per noi *obiettivo*; così sia *in sè stesso anche subiettivo;* quando si riflette ch' esso non può esistere in sè medesimo così limitato e imperfetto quale si presenta al nostro intuito primitivo, ma deve esistere in sè perfetto e completo nell' Ente tutt'insieme ideale reale morale; allora non si può a meno di riconoscere che l'ideologia è anch' essa una scienza imperfetta ,

almeno finchè non le sia tolta quella contradizione che ci sarebbe nell'ammettere che l'Ente ideale comunissimo basta a sè, non è un'appartenenza di verun altro ente, e non sussiste che come ideale. Se bene l'essere ideale contenga in sè la ragione di tutto lo scibile e perfino del reale e morale divino, mentre una *ragione* non è mai altro se non ciò che rende conoscibile evidente e certo l'essere sotto qualsiasi forma; tuttavia esso non può scompagnarsi affatto da ogni sussistenza, senza diventare un assurdo, perchè, così sequestrato, è imperfetto e incompleto, non essendo che l'essere iniziale, il disegno dell'essere. Laddove noi abbiamo veduto nell'Ontologia, che l'essere obiettivo (ideale) non può mancare di essere anche subiettivo (reale); e non essendo esso identico al nostro spirito, perchè necessario eterno infinito, deve appartenere a un reale che abbia gli stessi caratteri. Così l'Ideologia si connette strettamente con la Teologia.

4. Lo stesso ragionamento può ripetersi riguardo a tutte le scienze di *percezione* che hanno per oggetto un reale percepito, quali sono la Psicologia, la Cosmologia ed altre; le quali, non avendo per loro oggetto che delle esistenze contingenti e finite, quantunque siano certe e inconcusse finchè si restringono a provare l'esistenza e la natura del loro obietto, si palesano poi incomplete quando si fanno a cercarne l'origine, la causa prima e l'ultima destinazione. Il primo principio di ogni cosa contingente e l'ultima o rimota sua destinazione altro non può essere che l'Ente necessario e infinito.

5. L'Ontologia poi, creando una teorica dell'essere considerato sotto le sue tre forme primordiali e nell'unità indivisibile dell'essenza dell'essere, non può discendere dall'astratto e dall'ideale alla realtà e sussistenza, facendo una semplice e piena applicazione della teoria dell'essere, senza incontrarsi nell'Ente realissimo e assoluto, il quale è *Dio*. Perciò noi l'abbiamo considerata come una grande prefazione alla Teologia.

6. Per ultimo le scienze morali mancherebbero dell'ultimo e più sodo lor fondamento, quando non dessero per supposta l'esistenza e la natura dell'Ente assoluto. Tutta la dignità e la forza dell'atto morale consiste appunto nel tendere all'Assoluto e nell'inchiudere in sè il rispetto e l'amore di tutto l'essere. Mancherebbe inoltre alla legge morale il suo titolo, qualora non inducesse un'obbligazione necessaria. Ma l'obbligazione non sarebbe necessaria, quando non nascesse dal concetto dell'essenza dell'essere, il qual concetto ci porta direttamente all'Assoluto. Finalmente, sarebbe rotto il nesso ontologico tra il merito e la ricompensa, tra la virtù e la felicità, sarebbe inutile l'educazione del cuore, non avrebbero un significato i rimorsi, qualora non sussistesse un rimuneratore infallibile e giustissimo, che riducesse in atto quella sanzione di cui la legge morale non può mancare, senza diventare assurda. Dunque la scienza della morale

deve ammettere come un postulato l'esistenza di Dio, o almeno deve condurre a Dio, terminare in Dio, quando non voglia fermarsi alla metà del suo cammino senza conchiudere nessuna vera e necessaria obbligazione.

7. Queste considerazioni bastano a farci comprendere la nobiltà e l'eccellenza della Teologia, la quale giace come in mezzo a tutte l'altre scienze per comunicare a ciascuna i suoi pregi e la sua importanza. Tolto infatti il concetto del reale assoluto, l'uomo e l'universo tutto quanto è un enimma,per non dire un assurdo: le intelligenze mancherebbero della cognizione per loro più essenziale, quella del loro vero principio e dell' ultimo loro fine; l'universo offrirebbe lo spettacolo di tanti effetti; dei quali s'ignorerebbe la vera causa produttrice; si avrebbe il contingente, il finito, il relativo, senza il necessario, l'assoluto, l'infinito,o al più si avrebbe un assoluto e necessario meramente ideale, che non è meno ripugnante; la morale imporrebbe un'obbligazione senza scopo; innumerevoli assurdi ne sarebbero la necessaria conseguenza.

8. La teologia, sia che se ne consideri l'oggetto suo proprio, sia che si riguardi ne'suoi rapporti con le scienze dell' ente finito, è scienza vastissima non solo, ma può essere tratta con due metodi affatto differenti e dentro confini affatto diversi. Noi possiamo discorrer di Dio seguendo la norma del lume naturale di nostra ragione e partendo dalla cognizione degli esseri della natura; e possiamo discorrer di Dio con la scorta del lume soprannaturale della rivelazione divina, e quindi partendo dal principio dell' autorità di Dio rivelante, e della Chiesa, interprete infallibile e fedele depositaria della rivelazione.

9. Di qui nasce la distinzione tra la *Teologia naturale* o *razionale*, e la *Teologia rivelata* ; tra le quali passano due notabili differenze. La prima è quella già accennata del metodo, che nell'una è razionale e naturale, dove nell'altra è principalmente didascalico e autoritativo. L' altra consiste nella natura stessa delle cognizioni che riguardano Dio, le quali nella teologia naturale, benchè siano per la massima parte negative, pure sono accessibili all'umana ragione, la quale, se da un lato le trova sempre incomprensibili, dall'altro le conosce come apodittiche e le dimostra come necessarie ; quando all'incontro molte delle verità depositate nella tradizione divina sono misteriose, e perciò tali che la ragione non avrebbe mai potuto trovarle col proprio lume, come non può spiegarle e comprenderle dopo che le ha ricevute dalla rivelazione. Così per modo d'esempio, l' esistenza di una causa prima e i suoi attributi negativamente o al più analogicamente conosciuti non sono verità, la cui scoperta e la cui certezza sorpassino le forze dell' umana ragione giunta a certo svolgimento, e noi possiamo dedurle, raziocinando, da quanto conosciamo con le nostre facoltà naturali. Ma che Dio sia uno nella

sostanza e trino nelle persone, e come ciò sia; che la natura divina siasi congiunta con l'umana, nella persona del Verbo; e così mille altre verità, tanto speculative che storiche, le quali ci vengono insegnate e proposte da credere dalla religione cristiana cattolica, sono così superiori alla capacità del nostro intendimento, che, tutto quello che intorno alle medesime può fare la nostra ragione, si limita a dimostrare, come ne eccedono bensì la sfera, ma non le sono contrarie.

10. La Teologia rivelata, appunto perchè è una scienza, non si limita alle sole verità misteriose, ma abbraccia eziandio tutte l'altre che non vincono la capacità assoluta dell'umana ragione. Essa però ne discorre sempre con lo stesso metodo e partendo dallo stesso principio dell'autorità di Dio rivelante e della Chiesa insegnante; e perciò anche in questa parte si mantiene distinta e separata dalla Teologia naturale. Dio ha rivelato agli uomini moltissime verità che non sono assolutamente superiori alle forze dell' umana ragione, ma che tuttavia gli uomini con le sole forze del loro intendimento non avrebbero nè prestamente, nè facilmente, nè chiaramente, nè senza mescolanza di molti errori scoperte. Queste sono un oggetto comune alle due teologie da noi indicate; ma con la differenza che la teologia naturale ne dimostra la certezza con argomenti razionali; e la rilevata con l'autorità divina e della Chiesa, e solo come accessorio ne aggiunge anche la prova razionale, dove la materia lo comporta.

11. Di queste due province in cui si divide il vastissimo campo della teologia, noi non percorriamo che la prima, quella che abbiamo chiamata *teologia naturale*, avvertendo tuttavia, che, attesa l'identità dell' oggetto primario e fondamentale, che è Dio, e attesi i sussidi che l' una l' altra si prestano, se da una parte non si può ridurre a forma scientifica il complesso delle verità rivelate senza essere iniziati nella Teologia razionale, dall' altra non si può a bastanza approfondire quest'ultima e discorrerne con sicurezza, senza possedere una cognizione esatta e sufficiente delle verità rivelate; chè la Teologia razionale solo allora fu una scienza, quando i dommi della rivelazione cominciarono a farsi volgari e comuni.

12. La rivelazione dà per supposta una cognizione naturale di Dio. Come si potrebbe credere a Dio rivelante, se già non se ne conoscesse e ammettesse dalla ragione l' esistenza e fino a certo segno anche la natura? È questa quella cognizione preambola alla fede, di cui dice san Paolo, che è nota per natura (*Quod notum est Dei*), e perciò è manifesta anche ai popoli idolatri. Ora, è appunto perchè dalla natura a noi cognita si assorge alla cognizione di Dio e a quella de'suoi attributi, che questa teologia si chiama *naturale*; ed è poi detta esattamente anche *razionale*, volendosi esprimere che il metodo in essa adoperato è quello del ragionamento fondato nel lume naturale della ragione.

13. Ora ci resta a indicare le parti in cui dividiamo questo trattato. Prima di ogni cosa si mostra necessario stabilire il vero concetto di Dio, giacchè di niente si può ragionare con fondamento, se non se n'abbia quell'idea che ce la presenti nella sua vera essenza, sia poi questa conosciuta di cognizione positiva, o negativa solamente. Tutti conosciamo senza dubbio ciò ch' esprime il nome *Dio*; ma non è già il solo concetto volgare che noi cerchiamo; sì bene il concetto scientifico, il quale quantunque non differisca sostanzialmente da quel primo e ritragga sempre di quell'imperfezione che deriva dalla limitazione della nostra intelligenza, nondimeno è quel solo che contiene le ragioni onde si combattono gli errori dei falsi sapienti, e che ci conduce a sciogliere vie meglio tutte le questioni teologiche.

14. Trovata la nozione scientifica di Dio, bisogna dimostrare la reale esistenza di Dio stesso con tutti quegli argomenti che la riflessione discopre, sì nell'ordine della cognizione volgare, come in quello della cognizione completa filosofica.

15. Dimostrata l'esistenza di Dio, se ne studia la natura e gli attributi, per quanto ci sono conoscibili pel lume di ragione.

16. Per ultimo si espongono e si discutono le relazioni che passano fra Dio e le creature. Siccome poi è indispensabile confutare con certa ampiezza i sistemi erronei circa la natura di Dio, così per non interrompere con lunghe confutazioni il corso delle materie, ci riserviamo di adempiere in una sezione a parte a questo ufficio.

17. Divideremo dunque il presente trattato in cinque sezioni:

Sezione Prima. *Del concetto di Dio.*
Sezione Seconda. *Dell'esistenza di Dio.*
Sezione Terza. *Della natura di Dio.*
Sezione Quarta. *Delle relazioni esistenti tra Dio e la creatura.*
Sezione Quinta. *Dei sistemi erronei circa la natura di Dio.*

noma fatica a persuadersene, del che vedremo in seguito la ragione.

20. Se Dio, perchè creatore, non può essere che *uno*, il *politeismo* è escluso. Escluso parimenti è il *panteismo*, perchè se la creazione è l'atto onde Iddio trae dal nulla le cose, queste si distinguono sostanzialmente da Dio. Escluso l'*emanatismo*, perchè se Dio emanasse dal proprio seno gli enti, già non sarebbe più vera causa effettrice di essi. Escluso il *feticismo*, il *sabeismo*, l'*antropomorfismo*, perchè la causa creatrice non può confondersi con le cose create e assumerne le forme. In breve, il concetto vero di creazione esclude tutti gli errori possibili intorno alla sostanza e alla natura divina, solo che la ragione sappia cavare da quel concetto tutte le conseguenze che virtualmente vi si contengono.

21. Non si possono stabilire dei confini certi e invariabili alla idea che di Dio si formano gli uomini volgari. Quest'idea è più o meno esplicita, e perciò più o men chiara e completa, a norma della forza d'intendere che ciascun uomo ha dalla natura, e del grado di sviluppo a cui è giunta la sua ragione. Dal contadinello che impara la prima pagina del catechismo, fino alla mente di san Tommaso d'Aquino c'è di mezzo una moltitudine indefinita di gradi nella perfezione del concetto di Dio: quanto alla forma esplicita e scientifica, san Tommaso ne sa assai più del contadino; quanto alla sostanza e alla virtù del concetto, sono entrambi a un livello. Il sapere implicito non è erroneo; solo è incompleto come scienza.

22. Vero è che l'uomo volgare appicca non di raro all'idea di Dio delle nozioni che assume dalle cose limitate e imperfette; ma tosto ch'egli sia giunto ad avvertire che il Creatore non può essere se non perfettissimo, non tarda a rimovere dal concetto di Dio tutti quei concetti che esprimono dei limiti o delle imperfezioni. Se poi qualche cosa gli lascia di vizioso e d'imperfetto, malgrado la nozione appresa di perfezione somma e assoluta, ciò si deve o a dura ignoranza, o a volontà perversa.

CAPO SECONDO

Del concetto pieno e filosofico di Dio.

23. Partendo dal concetto meno complesso dell'ente creatore e provisore del mondo, la riflessione umana ascende per grado al concetto pieno e completo di Dio, quale si può conseguire dall'uomo nei limiti attuali della sua intelligenza. Di là poi il filosofo discende a ragionare scientificamente dell'esistenza, della natura, dell'operare di Dio.

24. Nell'ordine della scienza, — Dio è l'Essere assoluto e completo —. Quando si dice l'Essere assoluto e completo, s'intende

quell'Essere a cui appartiene tutta l' essenza dell'essere. L'Essere assoluto è l' essere per essenza, l' essere essenziale; onde involge la necessità che esso abbia tutto ciò che all'essere appartiene essenzialmente, immutabilmente, e che vada esente da tutto ciò che è flusso, accidentale, limitato, mutabile, insomma che partecipa del non-essere.

25. Cos' è che appartiene all'essere essenzialmente? Nell'ontologia abbiam veduto, che l' essere sussiste in tre forme a lui essenziali, le quali sono così fra loro distinte che non possono ridursi l' una nell'altra: l' *idealità*, che è la forma per cui l' essere è per sè intelligibile o pensabile; la *realità*, per cui l' essere ha vita, sentimento, intelligenza; la *moralità*, che è la forma risultante dall' unione e armonia delle altre due, per cui l'essere reale e intelligente ama e aderisce all' essere secondo la norma ideale. Dove un ente manchi di alcuna di queste tre forme, esso non è più l'essere essenziale e assoluto. Dunque l' Essere assoluto è tutt'insieme ideale, reale, morale. Nessuna di queste tre forme gli può mancare.

Ma non basta il concorso di queste tre forme a costituire l' Essere assoluto. Potrebbe un ente anche finito e relativo partecipare di ciascuna di esse; e tuttavia non sarebbe assoluto. Le creature intelligenti hanno anch'esse la forma ideale, senza di cui non sarebbero intelligenti; la realità, la quale non è altro che un sentimento sostanziale, è così propria d'ogni essere sussistente, che non se ne distingue; la moralità pure è sua forma che le creature intelligenti possono realizzare in sè stesse. Qual' è dunque la differenza essenziale che divide l' ente relativo dall' assoluto nelle forme essenziali all' essere? Questa differenza fu da noi già descritta nell' Ontologia. 1.° Nell' ente relativo la forma ideale si distingue realmente dall'ente stesso, non essendo sua sostanza, suo essere, ma unicamente suo obietto informante. 2.° La realità stessa nell'ente relativo è sempre limitata. Nell'uomo, a cagion d'esempio, il sentimento sostanziale e primigenio, se si considera in quanto corporeo, ha gli stessi limiti del corporeo sentito; se si considera in quanto spirituale, è così lontano dall' esistere come assoluto e completo, che anzi ritiene tutta la imperfezione che deriva dall'indeterminazione dell'essere ideale presente all'intuito. 3.° La moralità finalmente, costituendosi dalla congiunzione della forma ideale e reale, dice l'adesione della volontà a ciò che con l'intelletto si conosce; ma questa adesione potendo nella creatura intelligente tanto essere che non essere, non le è punto essenziale. Nell' essere assoluto al contrario, appunto perchè contiene in sè tutto ciò che all' essenza dell' essere appartiene, le tre forme dell' essere sussistono essenzialmente; nè una è prima delle altre, ma tutte sussistono simultaneamente; nè una è maggiore dell' altra, ma tutte sono uguali, tutta in esso si contiene l' idealità assoluta, tutta la realità che a quella corrisponde, tutta la moralità

che dall' unione di quelle due risulta. Dunque — l' Essere assoluto è quello che abbraccia in sè il perfetto organismo delle tre forme essenziali—.

26. Di qui ne viene che tanto è il dir *Essere assoluto*, quanto *Essere sommo*, *Essere perfettissimo*, e simili altre espressioni adoperate dai sapienti. Il sommo Essere non è altro che il sommo intendere, il sommo intelligibile, il sommo amore : e la somma perfezione o l' Essere perfettissimo non è altro che il complesso di tutto ciò che si concepisce dover appartenere all'Essere essenziale. Cosicchè qualunque definizione che si possa immaginare di Dio, essa o abbraccerà implicitamente le tre forme essenziali dell'essere, o sarà imperfetta.

27. Si dirà che questa nostra definizione è imperfetta da questo lato, che, se bene escluda da Dio l'essere relativo e finito, tuttavia non spiega come questo sussista, e in qual rapporto si trovi con l' assoluto. E però noi avremmo bensì il concetto di Dio, ma questo concetto lascerebbe ancor luogo a tutti gli errori della scuola panteistica, del dualismo e altri affini.

Ma rispondiamo che da un concetto vero non può derivare veruna conseguenza falsa. A noi piace distinguere più che sia possibile le questioni che sono per sè distinte e indipendenti l'una dall' altra. Altra è la questione che cerca qual sia l' idea che noi abbiamo di Dio, altra quella che concerne le relazioni che passano tra Dio e le creature, tra l' Ente assoluto e gli enti relativi. L' aver voluto trattare simultaneamente più questioni, condusse già i più sublimi ingegni a gravissimi errori che hanno l' aria di essere assiomi incontrastabili. Dall' aver considerato, per esempio, che il finito non può stare senza l' infinito, il contingente non può stare senza il necessario, mentre il necessario e l' infinito sta anche senza il finito e il contingente, si è venuto alla conseguenza che questo non si può nè men conoscere di cognizione rozza e imperfetta senza il simultaneo intuito di quello, e così si è preteso che l' intelletto umano fosse spettatore perpetuo dell' atto creativo, e che intanto concepisse l' Ente assoluto, in quanto lo intuisce come causa creante. A ogni modo, quantunque la mente umana non conoscesse Dio se non nell'atto di cavar dal nulla le cose, non verrebbe da ciò che il concetto di Dio inchiudesse necessariamente quello di causa attualmente creatrice, ma solo ne inchiuderebbe implicitamente quello di potenza atta a creare.

28. Bisogna inoltre guardarsi cautamente dal confondere il nostro concetto di Ente assoluto con quello che ce ne dà la scuola panteistica specialmente germanica. L' assoluto panteistico è l'indifferenza, o a dir meglio la confusione del subietto con l'obietto, del finito con l'infinito, del contingente col necessario; quando invece l' Essere veramente assoluto esclude affatto ogni limite, e insieme ogni indifferenza. Astratto, e perciò, come tale, insussistente è l' Assoluto dei panteisti ; realissimo, pieno, e in qualche sen-

so determinatissimo è il nostro, abbracciando in sè necessariamente tutta l'essenza dell'essere, dalla quale il finito, il contingente, l'astratto e l'indeterminato sono esclusi.

CAPO TERZO

Origine dell'idea o concetto di Dio.

29. Non è del tutto oziosa e infrugifera la questione che ricerca onde nasca in noi l'idea di Dio; vi si connette strettamente quell'altra più complessa dell'origine di tutte le nostre cognizioni e della loro certezza; molti almeno le connettono e le fanno dipendere l'una dall'altra.

30. A consultare il fatto non è chi non veda, che gli uomini coi quali conversiamo apprendono a conoscer Dio nella prima pagina del Catechismo, di quel libro in cui si contiene maggior sapienza che nei libri di Platone. I nostri bimbi sanno dirci che Dio è puro spirito, che è l'essere perfettissimo onnipossente, il quale con la sua parola creò il cielo e la terra.

31. È tanto ragionevole, anzi manifesto, anzi indispensabile il dare una causa effettrice e governatrice suprema al mondo, a questo complesso di enti nei quali non si ravvisa dalla nostra mente la ragione del loro esistere, che, quando la prima volta ci si disse esister Dio, creatore e padrone assoluto del mondo, non ci parve di udire cosa strana e nè pur nuova. Quest' idea d'una causa prima e onnipossente ci rassettò subito nella mente, come cosa già intesa, già conosciuta, quasi direi più tosto richiamata al pensiero che imparata allora allora.

32. Non si dica però che la nostra mente nell'apprendere Dio e formarsi, con l'idea, la ferma persuasione della sua sussistenza, sia del tutto passiva. Essa pone in esercizio una sua funzione particolare, salendo dal finito all'infinito, dal contingente al necessario, dall'effetto alla causa, integrando così la ricognizione rude e imperfetta delle cose reali percepite già intellettivamente. Esercita dunque la facoltà d' *integrazione*, che perciò si può chiamare a buon diritto la *facoltà della teologia razionale*. La esercita inconsciamente, per un istinto logico e intellettivo; e questa è pure la condizione cui vanno soggette nel loro esercizio tutte le facoltà passive, le quali nei primi loro atti sono sempre inconsapevoli. E non può essere che la mente non adoperi questo processo nel venire alla cognizione di Dio; giacchè, se la cognizione primitiva di noi medesimi e del mondo è, come c' insegna l' Ontologia, imperfetta e manchevole, se inchiude anzi una contradizione dialettica, mentre ciò che si percepisce da noi, finito e contingente qual'è, non può sussistere senza una causa e una ragione per cui è, anzichè no, e se questa ragione e questa causa non si trova in niente di ciò che si percepisce, mentre può pensarsi anche

come non sussistente, senza che si concepisca un assurdo, da tutto ciò la mente è condotta necessariamente ad ammettere un Ente che abbia in sè e la ragione del proprio esistere e quella dell'esistere di tutti gli enti. Prima dell' istruzione infantile la mente non badava a questa contradizione, nè lo poteva; con l' istruzione fu condotta a integrare le proprie cognizioni, ma senza avvedersi di questo suo processo logico. Non si avvede l' uomo, se non di ciò che in lui avviene o con qualche sforzo, o se non dopo lungo rigiro di raziocinî: ma il raziocinio contenuto nell'integrazione è privo d'ogni sforzo, è sì evidente che si direbbe istintivo.

33. Col crescere dell' età, dell'educazione, delle cognizioni, col lungo trattare con gli uomini, s'assottiglia ognor più la riflessione umana. Un bisogno del cuore e un altro della mente conducono l' uomo a darsi la ragione di tutto ciò ch' egli pensa, che imparò dagli altri, che accettò senza esame. Indi molti errori, indi però anche la filosofia, la quale, lavorando intorno al concetto di Dio stampatoci in mente dai primi anni, ne trae poi fuori tutti quei concetti secondari o integranti che vi si contengono virtualmente. E quanto sarà più profonda e più estesa la facoltà riflettente, tanto più perfetta sarà l'idea che di Dio si verrà componendo.

34. Abbiamo descritto un fatto, e credo che lo riconosceranno tutti i filosofi, qualunque teoria professino. Resta ora a vedere, se quel concetto che di Dio apprendiamo col linguaggio e fino con l'istruzione della nutrice, sia inserito nella nostra mente dal primo istante della nostra esistenza, sì che l'istruzione altro non faccia che renderlo alla nostra riflessione e alla nostra coscienza, o nasca in noi allora appunto che veniamo istrutti e condotti a pensare l' esistenza di Dio.

35. I sensisti che sentire e pensare fanno una cosa, sostengono che la nostra mente dal finito che percepisce s' inalza all' infinito che non percepisce, togliendo per via d'astrazione i limiti di quello. Quai limiti poi si possano levare dagli oggetti sentiti, non credo che possa intendersi; giacchè gli oggetti sentiti hanno dei limiti e confini così essenziali che non possono togliersi nè meno astrattamente, senza che se ne distrugga dal pensiero ogni concetto. Il sensismo dunque, quando pure non avesse altre magagne, condurrebbe direttamente non a Dio, ma al nulla.

36. Sono altri, i quali sostengono che l' uomo non passa dal finito all' infinito, ma più tosto al contrario. Pretendono che l' idea di Dio sia stata infusa nella nostra mente per mezzo di quella rivelazione che chiamano primitiva e naturale, e che costituisce il lume stesso della nostra ragione; idea che, come le altre, non si svolge in noi e non si presenta alla nostra coscienza se non per l'azione sociale, per l' eccitamento dell' istruzione e della parola. A questa opinione s' inducono; 1.° dall' osservare che tutti gli uomini, tutte le nazioni anche le più barbare conoscono e confessano l' esistenza di Dio, comunque mescolata ad errori sia l' idea

che se ne formano ; 2.° dalla spontaneità di quella persuasione dell' esistenza di Dio che in ciascuno si manifesta allorchè per la prima volta il suo pensiero viene eccitato dall' istruzione a pensare la divinità; 3.° dal bisogno di dare alla ragione una base d'ogni certezza , riflettendo di più che se l' idea dell' infinito non le fosse connaturale, essa non potrebbe giammai da sè medesima acquistarsela ; 4.° dall' osservare che gli enti da noi percepiti e conosciuti sono per sè finiti condizionati e contingenti e perciò non sono, come tali, intelligibili e pensabili, giacchè la loro pensabilità è nell'infinito, nell' incondizionato, nel necessario.

Fra costoro però troviamo delle notabili divergenze. Alcuni non accordano alla ragione che una mera idea di Dio, come i Malebranchiani, i quali però confondono l'idea di Dio con l'idea dell'essere generale, o confondono l'*essere semplicemente* con l'*Essere assoluto e completo.* Altri riflettendo che l' idea di Dio così in astratto non basta a spiegare l' origine delle cose, e pretendendo che l'ordine delle nostre cognizioni corrisponda perfettamente all' ordine ontologico , s' indussero ad ammettere , come obietto naturale e immanente del nostro intuito. Dio stesso nell'atto creativo: cosicchè la mente nostra, quando percepisce una qualche esistenza, vede l' esistenza come un effetto prodotto dal nulla , vede l'atto che lo produce , vede l' Ente a cui appartiene quell' atto. A meno di ammettere tutti questi oggetti nell' intuito , si nega potersi spiegare il fatto dell' umana conoscenza. Il Malebranche aveva stabilito che noi vediamo i corpi in Dio, e non so perchè mai ne escludesse il nostro spirito, quasi che lo spirito creato non abbisogni. egualmente che i corpi, di un lume che lo renda intelligibile. Ma egli fu lontanissimo dal pur sospettare che il vedere i corpi in Dio. il veder Dio come obietto della ragione inchiudesse di necessità il vederne l' atto creativo e le esistenze come effetti di quell'atto. A questo estremo non giunsero nè pur gli altri che fecero innate le idee tutte , o certo almeno l' idea di Dio , o il *το esse simpliciter* che alcuni confondono con l'Ente assoluto, come fa il gesuita Rothenflue. L' intuito dell' atto creativo non lo trovo professato nè meno dal Maret; secondo il quale noi non possiamo pronunciare la pur minima cosa, senza pronunciar Dio ! Chi ben considera, una volta che siasi accordato all'intuito la visione non dell' idea di Dio solamente, ma di Dio stesso reale e sostanziale, non si può essere conseguenti senza accordargli pure la visione dell' atto creativo. E mi fa molta maraviglia che il Gioberti , dopo averci insegnato che il nostro spirito è perpetuo spettatore della creazione e contempla nel primo intuito tre *realità* , Dio, l' atto creativo, l' esistente ; neghi poi all' intuito la visione dell'*essenza divina*; gli accordi quella di Dio come Ente, ente reale, sussistente , anzi operante , e poi gli contenda quella dell' essenza divina che dalla divina sussistenza non si distingue. E poichè veder Dio nella sua realtà, è lo stesso che veder *tutto* Dio , quantunque non

totalmente ; non accorderò mai che noi vediam Dio creante, se la sua scuola non mi accordi per legittima conseguenza, che noi vediamo anche la divina Trinità, il Padre, il Verbo, il santo Spirito, perchè tanto è essenziale a Dio l' unità di sostanza, quanto la trinità delle persone. Certo è che nell' atto creativo la trinità, come opera tutta, così dovrebbe essere intuita. Ai quali errori, e a molti altri che li accompagnano, e costituiscono un falso misticismo, non volendo per certo venire i seguaci di questa teoria, converrà che ci accordino, Dio e l' atto creativo non essere obietto d' intuito, ma di ragionamento. Il che però sia detto anche a tutti coloro, i quali ci dànno per obietto primitivo e immanente del nostro intelletto l' Ente assoluto, Dio stesso, i quali sono garanti di tutte quelle conseguenze, perchè discendono legittimamente dal loro principio, volere o non volere. Qualunque poi sia la distinzione ch' essi sforzansi di stabilire tra Dio reale e la divina essenza, tanto per salvarsi dagli errori che abbiam detto, bisogna che ci accordino che, dando essi all' intuito naturale la stessa realità di Dio, concedano un' immediata unione tra la *sostanza* divina e il nostro spirito. Non ci vuol di più, secondo gl'insegnamenti della Chiesa, a costituire lo stato *sopranaturale* della grazia.

Ma si potrà egli accordare che almeno l' idea di Dio sia impressa naturalmente nel nostro spirito? Per qual ragione? Forse perchè tutti gli uomini, tutte le nazioni hanno questa idea? Hanno anche quella di *uomo*, e d' altri oggetti molti, senza che questo fatto basti a dimostrare che queste idee le portano dalla nascita. Forse perchè tutti gli uomini hanno una naturale tendenza a credere l' esistenza di Dio? Ne abbiamo indicata la ragione nel bisogno che prova la nostra mente di riconoscere una causa produttrice e una forza reggitrice di questo universo che si presenta come passivo e imperfetto e contingente: dall'essere sommamente evidende la necessità di dare alle cose un principio, non segue che l'idea di questo principio sia innata, ma che sia delle più facili ad acquistarsi con l' istruzione e ad accompagnarsi con un giudizio della realtà del suo obietto. Forse dal bisogno di dare all' umano spirito un lume che lo renda intelligente? Stabilire in che consista il lume della ragione è senza dubio un' impresa lunga e difficile, ma non si dovrebbe riuscir mai a conchiudere che il lume della ragione è cosa che, ammessa una volta, bisogna ammettere delle conseguenze false e perniciose. Un lume poi, e lume veramente divino, senza essere Dio stesso nella sua piena realità, e sussistenza, non sarebbe cosa nè superflua nè difettosa, nè finalmente assurda e contradittoria. Converrebbe analizzar bene la natura dell' umana conoscenza, gli elementi che vi entrano, come abbiam fatto noi nell' Ideologia, affine di scoprire se ce n' è qualcuno ideale: intelligibile per sè, distinto dal nostro spirito, necessario, immutabile, e vedere se questo elemento della nostra

conoscenza si possa chiamar Dio, contenga la realtà e sussistenza divina.

Che Dio non possa parteciparsi a noi in quel tanto che basti a renderci intelligenti, senza darsi a percepire nella sua stessa realità e sussistenza? Dio non è semplicemente l'essere ideale, ma è tutt' insieme ideale reale e morale, come abbiam veduto. Noi ammettiamo nell' uomo un' idea prima, quella dell' essere comunissimo. E l'ammettiamo perchè l' osservazione ce la dimostra qual fondo d' ogni cognizione, e la ragione qual postulato d' ogni pensiero, qual condizione del giudizio primitivo stesso. Quest' idea non è certamente nè l'idea di Dio, nè molto meno Dio stesso. Essa basta a renderci intelligenti: non è dunque mestieri ammettere l' intuito di Dio a spiegare l' origine e la certezza delle nostre conoscenze, come in questo corso abbiamo dimostrato più di una volta. Il dir poi che l' ordine delle nostre conoscenze deve corrispondere all' ordine stesso ontologico, nel quale prima è Dio, poi l' atto creativo, poi le esistenze, è un sostituire alla semplice osservazione il ragionamento. L'osservazione non ci presenta il preteso intuito dell' Ente creante. A persuaderci che noi vediamo l' atto creativo stesso ci vuol altro che ragionamenti! si tratta di intuito: dunque la cosa intuita dev' essere oggetto della semplice osservazione. Ora, anche dopo quei potenti e sottili ragionamenti la mia coscienza, dell' atto creativo, non mi sa dir nulla affatto; quando all' incontro l' essere ideale io lo scopro in ogni benchè minimo concetto, in ogni giudizio, in ogni atto della mia mente. L'atto creativo io lo deduco allora soltanto che voglio completare la mia cognizione rudimentale, perchè trovo che il concetto di ente finito inchiude quello di effetto, l' effetto chiama la causa, la causa che fa essere ciò che non ha in sè la ragione dell' esistere è causa creante; la causa creante chiama l' atto creativo. Non c' è dunque verun argomento solido e fermo che provi nè che l' idea di Dio sia connaturale al nostro spirito, nè che il primo noto sia Dio, nè che l' intuito di Dio sia in noi simultaneo alla prima cognizione delle cose. Dunque il concetto di Dio è acquisito, non innato.

37. Resterebbe ora a cercarsi come sia possibile all' uomo il formarsi il concetto di Dio, se dalla natura non l'ha. L'istruzione? ma l'istruzione potrà bene determinare l' intelligenza dell' istruito a pensare qual cosa, qualora questo qualcosa sia un oggetto concepibile dall'intelligenza stessa. Ma se noi fingiamo un'intelligenza che non abbia alcun concetto di cosa infinita, necessaria, eterna, come mai sarà possibile la stessa istruzione? Fingiamoci un'intelligenza che non conosca niente di assoluto, di necessario, d' infinito. Voi dite che per via di rimozione potrà questa intelligenza ascendere al concetto di cosa non finita, non relativa, non contingente. Ma non avete badato che le stesse cose create non si possono pensare come finite, relative, contingenti se non perchè si

pensa simultaneamente l'essere che ha caratteri affatto opposti. Il finito e l'infinito, il contingente e il necessario, il relativo e l'assoluto sono concetti correlativi in modo che non si può pensare l'uno senza pensare anche l'altro. Come dunque è possibile che l'istruzione ci scorga a formarci il concetto di Dio, ente infinito, necessario, assoluto? Noi, ammettendo l'intuito primitivo dell'essere comunissimo, rendiamo possibile l'istruzione che occasiona nel fanciullo l'acquisto dell'idea di Dio, perchè l'essere comunissimo è applicabile tanto agli enti finiti, quanto all'Ente infinito. Ma se voi togliete dal nostro spirito l'intuito dell'ente ideale comunissimo, o sarete costretto ad ammettere come innata l'idea di Dio, o non potrete spiegarne l'origine in verun modo.

38. E nella nostra teoria si spiega anche come gli uomini dotti, usati alla filosofia, abbiano potuto, anche senza la scorta della rivelazione, conchiudere all'esistenza dell'Ente necessario e assoluto, benchè non abbiano poi potuto evitare dei gravissimi errori nel ragionare intorno alla sua natura e al suo operare. La nostra ragione ha in sè l'attitudine e la facoltà di crearsi la scienza vera e perfetta di Dio secondo i limiti a lei posti da Dio stesso e nascenti dalla imperfezione con cui partecipa della ragione dell'essere; ma per acquistarsi questa scienza, di tutte la più sublime, abbisogna di una guida. Indotti da ciò, vale a dire dal vedere da una parte quanto sia fabile la ragione umana, e dall'altra quanto sia necessaria la rivelazione a svolgere l'umana intelligenza, alcuni hanno conchiuso che il concetto di Dio non ha altro origine che la rivelazione divina, e che l'esistenza di Dio non è dimostrabile, ma è solo oggetto di fede: sentenza erronea e perniciosa, la quale dal nostro sistema è esclusa, perchè, come abbiam fatto notare, l'istruzione stessa è inconcepibile senza l'intuito di quell'essere ideale, che è il lume della nostra ragione, e che, essendo applicabile a qualunque ente, ci serve di scala anche per salire al concetto dell'Ente assoluto.

CAPO QUARTO

Il concetto che in questa vita abbiamo di Dio è negativo.

39. Conoscere una cosa positivamente vuol dire conoscerla per via di sentimento, sempre mediante l'essere ideale; conoscerla negativamente si è conoscerla soltanto per mezzo dell'essere ideale, deducendone l'esistenza col ragionamento appoggiato a delle relazioni che la cosa ha con quelle che già si conoscono positivamente.

40. Dio non essendo da noi *percepito* nella sua realità, che è la sua stessa essenza, noi non possiamo per via di ragione averne se non una cognizione negativa, pensandolo e affermandone la

sussistenza mediante relazioni ontologiche col mondo, e mediante il principio di analogia.

Il mondo è da noi conosciuto per via di sentimento. Ma siccome il mondo ci si mostra come contingente, e quindi come effetto, noi argomentiamo che deve avere la sua causa. Dunque la relazione ontologica tra il mondo e la sua causa è quella che ci fa conoscere l'esistenza del Creatore, senza che il Creatore sia da noi percepito in sè stesso, nella sua sussistenza. Cercando poi la natura di questa causa, altre relazioni ontologiche ci persuadono che questa causa, non può essere se non eterna infinita spirituale semplice necessaria e via discorrendo, come si vedrà più avanti. L'*essere ideale*, per la sua stessa universalità, è quello che ci aiuta a fare questo ragionamento, e a concepire l'essere infinito o assoluto in questo modo negativo. Parimenti, studiando la natura dell'essere a noi conosciuto positivamente, vediamo ch'esso ha vita e intelligenza. Trasportando per mezzo dell'analogia tutto ciò anche nell'Essere Assoluto, riconosciamo ch'egli deve avere sentimento e intelligenza in sommo grado. Di più; dagli enti che conosciamo per via di percezione, distinguiamo le tre forme supreme dell'essere; le medesime poi trasportiamo nel concetto di Dio, dimostrando che a lui non può mancare veruna delle tre forme, nè alcun grado di esse.

Dunque noi conosciamo Dio non in sè, nella sua propria essenza, ma per via di un ragionamento ideale-negativo. Dire il contrario, affermare che noi abbiamo di Dio l'intuito immediato, che lo percepiamo nella sua sussistenza, oltre che è contrario agli insegnamenti della rivelazione divina e conduce a un falso misticismo e al panteismo, è anche un affermar cosa disdetta dalla coscienza, che non ha nella nostra esperienza il benchè minimo dato. La cognizione positiva di Dio (anche questa assai imperfetta) in questa vita non si può avere che nell'ordine sopranaturale della grazia, e in cielo l'hanno i beati comprensori nell'ordine di gloria.

41. Coloro che sostengono l'intuito naturale di Dio, volendo evitare l'errore teologico che indi ne segue, distinguono tra il conoscere la sussistenza di Dio e il conoscerne l'essenza. Ma siccome tra l'essere di Dio e l'essenza di Dio non si dà la più piccola differenza o distinzione reale, io non vedo su che possa fondarsi la loro distinzione. Di più: siccome le cose finite si conoscono da noi nella loro sussistenza, essi non rifiutano la conseguenza che in questa vita è a noi più cognito Dio che le cose, e negano, per esser coerenti, che noi conosciamo l'essenza di queste. Ma il dire che noi conosciamo l'essenza delle cose non conduce a veruna conseguenza perniciosa, mentre siamo nell'ordine della natura; laddove il dire che conosciamo l'essenza di Dio verrebbe a confondere i due ordini, naturale e sopranaturale. Ed è falso il dire che noi non conosciamo l'essenza delle cose, benchè sia vero che

non la conosciamo perfettamente; giacchè, per esempio, il ***sentimento sostanziale*** dell' anima nostra è appunto l'essenza dell' anima nostra; e il sentimento è da noi percepito intellettivamente, e perciò ne abbiamo una cognizione positiva.

42. La questione se noi dell'*infinito* abbiamo un concetto positivo o negativo, fu agitata già da molto tempo, e uomini rispettabilissimi hanno sostenuto che il concetto dell' infinito è positivo, fondandosi sulla ragione che il *finito*, è limitato, è perciò ***imperfetto***; ora l'imperfetto ha del ***negativo***, mentre il perfetto è positivo tutto quanto. Chi dice ***limitazione***, dice una negazione affatto semplice; al contrario chi nega questa negazione o limitazione, il che avviene nell'idea di ***non-finito***, costui afferma qualcosa di positivissimo. Dunque, conchiusero, il concetto dell' infinito è positivo, negativo invece quello del finito.

Ma questo ragionamento non regge. È verissimo che ogni ente limitato, per ciò stesso che è limitato, in qualche senso ha in sè del negativo. Allorchè io penso un ente finito, escludo da lui, almeno implicitamente, tutto il resto dell'essere che non gli appartiene. Un essere finito è un essere ***determinato***: ora una ***determinazione dell'essere*** è sempre una ***limitazione dell' essere***; e fuori dell'Assoluto, non ci sono che degli enti imperfetti, cioè dei limiti o termini dell'essere. Ma da ciò non si può inferire che la ***nozione*** che noi abbiamo dell'infinito sia positiva e non già negativa.

1.° Infatti coloro che recano quell' argomento, non riflettono che altro è ***l'essere in sè***, altro l' ***idea*** con cui si pensa e conosce l' essere. L' essere in sè è sempre positivo, sia poi infinito o finito; giacchè tutto ciò che in esso è, vi è positivamente. Che se egli ha qualche difetto, allora manca a lui qualcosa che gli è dovuta, che entra nella sua essenza; e in questo senso ha del negativo, e lo deve avere anche l' idea che ce lo fa conoscere, altrimenti non è la precisa idea con cui si conosce quell' essere. Ma noi possiamo conoscere degli enti, cioè sapere che esistono, e distinguerli da tutti gli altri, senza però conoscere come siano in sè. Allora l' idea che ne abbiamo non ce ne presenta l' essenza ma solo l' esistenza: quanto all' essenza, l' idea loro ce la può indicare in un modo affatto negativo, per via di relazioni con altre cose da noi conosciute positivamente, come appunto la relazione di opposizione ci fa distinguere il finito dall' infinito; quali cose che si escludono a vicenda. Ciò posto, se bene l' essere che si pensa e che si esprime in un modo negativo, sia positivo, anzi pienissimo e assoluto, da ciò non segue che debba esserne positiva l'Idea che ce lo fa pensare, mentre essa non fa conoscere l'essere come è in sè stesso, ma unicamente la esistenza di lui e certe relazioni che altre cose hanno con lui. Noi non diciamo che partecipi del negativo l' essere stesso conosciuto, ma solo diciamo negativa l'idea che ne abbiamo.

2.° È da osservarsi che noi non parliamo dell'idea dell'infinito in sè stessa, ma dell'idea in quanto è da noi concepita. L'idea dell'infinito o di Dio in sè stessa è identica alla divina essenza; e come tale è positivissima, essendo Dio stesso, come dimostra assai bene san Tommaso. Anzi, a parlare più propriamente, di Dio non può concepirsi alcuna idea positiva, perchè se l'idea è la conoscibilità dell'essere, l'idea negli enti finiti si distingue realmente dalla loro realità; ma Dio essendo intelligibile per essenza, è anche ideale, e la sua conoscibilità non si distingue realmente da lui. Perciò se noi vedessimo Dio, non lo vedremmo nell'idea di Dio, ma vedremmo Dio, senz'altro; vedremmo Dio per mezzo di Dio, secondo quel detto: *in lumine tuo videbimus lumen*. Iddio allora, come dice san Tommaso, non farebbe che perfezionare la forma del nostro intelletto, si renderebbe anzi questa forma stessa. È dunque assurdo il pensare che possa darsi idea positiva di Dio; perchè quest'idea non sarebbe positiva se non in quanto ci presenterebbe positivamente l'essenza divina; e l'essenza divina è Dio stesso, non già la sua idea. Onde non ci rimane in questa vita se non l'altro modo di concepir Dio, pensandolo come un ente, alla guisa che noi concepiamo tutti gli altri, e inchiudendo nell'idea di questo ente tutti quei concetti negativi che escludono le limitazioni e imperfezioni degli enti finiti.

3.° Non è esatto il dire che il finito, partecipando del non essere, partecipa del negativo. Infatti l'essere in sè o sussistente non si dice già *finito*, perchè gli manchi qualcosa, ma perchè il finito implica necessariamente una limitazione dell'essere considerato in tutta la sua essenza. Il finito è ciò che deve essere, e solo quando gli manca qualche parte che gli è dovuta, si dice *imperfetto*, partecipa del negativo. Questa imperfezione però, purchè non gl'impedisca il sussistere, non toglie che esso ente, in quanto è, e in tutto ciò che è, sia positivo. Siamo noi che gli troviamo un difetto, perchè lo confrontiamo con l'idea specifica perfetta. La sua finità adunque non è negazione o privazione; essa è un *limite naturale*, inchiuso nella sua stessa essenza; è l'impossibilità metafisica o ontologica, che sia qualcosa di più di quello che è e che deve essere, che contenga in sè alcuna entità propria degli enti di altra specie. Perciò non ci sarebbe proprietà a dire che la specie *uomo* è una limitazione o negazione o privazione della specie *angelo*, la specie *bruto* una limitazione della specie *uomo*, la *natura creata* una limitazione della *natura increata*. Perciò ogni nozione che ci fa conoscere in sè, nella sua essenza a noi conoscibile per via di sentimento, un essere finito, è positiva, quantunque sia determinata e limitata quell'essenza che ci fa conoscere.

43. Quei che la pensano alla prima maniera, fattasi la dimanda se l'idea dell'infinito precede nella nostra mente quella del finito, rispondono affermativamente, dicendo che l'idea dell'infinito

è anteriore, se non cronologicamente, almen logicamente, a quella del finito. Noi pure l'accordiamo, se si parla dell'ordine riflesso, e non già di quello della cognizione diretta, nell'ordine dell'astrazione e non già della percezione. L'idea dell'essere, obietto del primo intuito, è pur l'idea dell'infinito, cioè la contiene virtualmente, perchè l'essere ideale è infinito egli stesso, è in potenza la cognizione così del finito come dell'infinito. Ma da principio noi non avvertiamo questa sua proprietà; applicando agli enti finiti, noi non avvertiamo nè pure la finità di questi. Solo quando viene il lavoro della riflessione, cominciamo a distinguere questo carattere, e a concepire anche l'esistenza dell'Ente infinito, di cui portiamo già, per così dire, un abbozzo nell'idea primitiva.

CAPO QUINTO

Niente si può predicare univocamente di Dio e delle creature.

44. Quanto abbiam detto dell'idea negativa che per la via della ragione possiamo avere di Dio, riceve una conferma della dottrina di san Tommaso, il quale con tutta la Scuola insegna, che di Dio possiamo sapere unicamente *an sit*, e non già *quid sit*; e che niente di ciò che predichiamo delle creature, che conosciamo di cognizione positiva, può predicarsi di Dio in senso *univoco*, nè puramente *equivoco*, ma in senso *analogico*.

45. La predicazione univoca è quella che si fa di più cose che appartengono allo stesso genere o alla stessa specie; così l'*animalità* si predica in senso univoco di tutti i bruti e dell'uomo. La predicazione equivoca è quella per cui una cosa si attribuisce a un ente in un senso, e un altro in altro senso affatto diverso; di questa classe sono tutte le predicazioni metaforiche. Finalmente la predicazione analogica è quella, in cui la cosa si prende in un senso nè al tutto identico, nè affatto diverso, ma in qualche grado di somiglianza o in qualche relazione ontologica; così è per mezzo di analogia che noi veniamo a conoscere che Dio è intelligente, sapiente, provido e via discorrendo. Dio non entra in veruna classe degli enti; egli è fuori d'ogni genere o d'ogni specie, perchè la sua essenza eccede infinitamente ogni forma creata, e quindi non può essere da veruna creatura rappresentata. Noi però, partendo dalle perfezioni delle creature, e distinguendo in esse l'intelligenza, la bontà, la sapienza e mille altre doti, trasportiamo in Dio quelle doti, argomentando che anche in lui devono trovarsi. Ma siccome noi per natura non percepiamo l'essenza divina, la quale eccede infinitamente ogni capacità delle creature, così non possiamo dire di comprendere in che consistano positivamente gli attributi divini, di cui le perfezioni delle creature non

sono che lontanissime somiglianze. Parimenti ogni creatura dovendo avere in Dio l'esemplare, deduciamo con certezza che Dio è anche la causa esemplare del mondo, e in lui, come tale, esistono in modo eminente tutte le perfezioni delle creature. Ma il difetto nostro consiste appunto nel non sapere come sia questo *modo eminente*.

Tutto ciò pertanto che noi conosciamo *positivamente* in questa vita come proprio di Dio, non è Dio. L'intelligenza, la sapienza, la bontà divina non l'abbiamo mai percepita, e queste doti hanno in Dio tutt'altra natura da quella che ci si manifesta nelle creature razionali. Dunque niente si predica di Dio e delle creature univocamente, ma solo in senso analogico. Ora l'analogia non ci dà una cognizione positiva della cosa, ma soltanto una cognizione ideale negativa. Dunque l'idea che di Dio possiamo avere in questa vita, è al tutto negativa (*a*).

46. Si opporrà che conoscendo noi Dio ne'suoi vestigi che sono le creature, conosciamo pur qualche cosa che gli appartiene positivamente. A ciò risponde san Tommaso che noi conosciamo bensì gli effetti o sia le creature nella loro essenza, non la causa creatrice, la quale, eccedendo infinitamente ogni modo di essere delle creature, ci rimane occulta. « Obiectum .... intellectus est *quod quid est*, idest *essentia rei*.... Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, *per quam non possit cognosci essentia causae* ut scilicet sciatur de causa *quid est*, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa *an sit* ». II.ª II.ᵉ q. III, art. VIII. E applica la teoria alla cognizione naturale di Dio. Forsechè le perfezioni delle creature si possono riguardare come *modi* di Dio? È assurdo: in Dio, dice san Tommaso, il modo non è che la sua stessa essenza. Forse che conoscendo noi le creature per mezzo delle idee loro esemplari, essendo queste in Dio, veniamo a conoscer

(*a*) San Tommaso dice espressamente la stessa cosa in molti passi delle sue opere. Vediamone qualcuno. « Non autem est possibile, ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhaereat neque per cognitionem, neque per amorem. Quaelibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repraesentatione divinae essentia. Sicut ergo non est possibile, ut per forma inferioris ordinis cognoscantur ea quae sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus coeleste; ita multo minus possibile, est, ut per aliquam forma creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas *negative* principimus, puta quod non sunt gravia, neque levia, et per corporum considerationem *negative* de Angelis *concipimus* quod sunt immateriales vel incorporei; *ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est* ». Compend. Theol. opusc. III. Dunque la cognizione di Dio per mezzo delle creature è cognizione *negativa*.

Dio in modo positivo per la cognizione degli esemplari? Le idee, quali si trovano nell' intelletto umano, corrispondono alla limitazione dell' umana intelligenza che tutte le determinazioni degli enti conosce per la via dei sensi. Le idee o gli esemplari divini sono anch' essi per noi congetturati, e conosciuti *per excessum et remotionem*. Non mi pare dunque che abbia inteso bene, come pur pretende, la dottrina di san Tommaso il signor Vincenzo de grazia, il quale, d' accordo in ciò con Vincenzo Gioberti, sostiene che l'idea di Dio non è in tutto negativa, ma in parte anche positiva. Niente noi conosciamo positivamente in fuori di ciò che cade nella nostra sperienza e nel sentimento corporeo spirituale. Ma poichè niente di ciò che noi sentiamo è o può essere identico alla divina essenza, è chiaro che di Dio non possiamo avere una idea positiva, nè in tutto nè in parte.

47. Ma si dirà: l' Ente ideale, lume della ragione, non è divino? Almeno dunque da questo lato noi conosciamo Dio positivamente. Rispondiamo che infatti nell' essere ideale, benchè indeterminato, l'essere come tale è positivo. Ma se è positivo l'essere ideale o il concetto dell' essere, negativo affatto è il suo modo, cioè non ci manifesta alcun modo dell' essere, non ci manifesta più l'infinito che il finito. Dunque non ci presenta l'essere di Dio in verun grado, e perciò non può somministrarci una cognizione positiva di Dio.

48. Si replicherà che se l' essere ideale è quel solo con cui conosciamo il finito e l'infinito, e se la conoscenza dell'uomo e dell' altro si fa per via di predicazione, applicando l' essere ideale, c' è qualcosa che si predica univocamente e di Dio e delle creature, e questo qualcosa è appunto l' essere. A sciogliere questa difficoltà bisogna distinguere l' *esistenza* dall' *essenza*. L' esistenza noi la predichiamo e di Dio e delle creature in senso univoco, perchè, quantunque le creature non sussistano per sè, non abbiano in sè la ragione del proprio esistere; tuttavia, in quanto sono e da che sono, li conosciamo come esistenti. Ma l' essenza è tutt' altro che l' esistenza; essa è ciò che costituisce l' intrinseco ordine dell' essere, la sua natura. L' essere ideale, considerato come concetto o nozione di esistenza, dell' atto dell' esistere, come semplicemente contrario alla non esistenza, si predica e di Dio e delle creature in senso univoco. Noi non abbiamo altro mezzo per conoscer Dio, se non quello stesso che ci serve per conoscere le creature, e perciò siam costretti dalla costituzione della nostra intelligenza a concepire Dio come *un ente*, a classificarlo, per dir così, nella gran classe degli enti, quando all'incontro egli è l'*Ente*, il solo che sia essenzialmente ente. Ma se si considera l'essere ideale, non come nozione, ma come essenza dell' essere, allora non può più predicarsi di Dio e delle creature univocamente, ma in senso analogico; giacchè niente di tutto ciò che entra nell' essenza delle creature è comune con l' essenza di Dio.

CAPO SESTO

Incomprensibilità di Dio.

49. Conseguenza di ciò che abbiamo discorso intorno al concetto di Dio che possiamo avere per via di ragione, si è l' *incomprensibilità* di Dio. *Comprendere* vuol dir conoscere pienamente; è dunque di più che un semplice *conoscere* o *concepire*. Si comprende ciò di cui si conosce positivamente l' essenza o in tutto o in parte; giacchè la comprensione totale e assoluta, di qualunque cosa sia, è propria soltanto dell' essere onnisciente. Noi non potendo in questa vita conoscere l' essenza di Dio, nè in tutto nè in parte, ne segue che Dio ci è incomprensibile. Non possiamo conoscer Dio se non per via di remozione e d' integrazione. Se vediamo nelle creature un' imperfezione, l' escludiamo dal concetto di Dio; se vi troviamo un limite, una determinazione, l' escludiamo parimenti; se vi troviamo una perfezione, la trasportiamo nel concetto di Dio, ma in guisa che quella perfezione si trovi in Dio in modo eminente e sovrintelligibile.

50. Da ciò il corollario, che Dio non può definirsi. Ogni definizione deve presentare l' essenza della cosa definita. L' essenza divina ci è incognita. Dunque Dio non può definirsi. Di più, ogni essenza si definisce pel genere prossimo e l' ultima differenza. Ma Dio non entra in alcun genere o specie. Dunque non può definirsi.

51. Perchè dunque noi l' abbiamo chiamato *Ente assoluto*? Perchè siamo costretti a parlare di Dio dietro la nostra maniera di concepir le cose. Del resto, se riflettiamo a questa definizione, troviamo che non è una definizione adequata; e finchè una cosa non è definita adequatamente, non può nè men dirsi definita. Cosa indica la parola *assoluto*? L' opposto di *relativo*; dunque tanto vale il chiamar Dio *ente assoluto*, quanto il dirlo *ente che contiene in sè tutta l' essenza dell' essere, senza alcun limite o difetto*. Ma conosciamo noi positivamente tutta l' essenza dell' essere? in niun modo. È dunque una definizione inadequata, relativa al nostro modo di concepire, avente implicitamente un rapporto con le cose da noi conosciute positivamente, cioè con gli enti finiti.

52. Da ciò deriva l' altro corollario, che Dio non può essere da noi enunciato con un nome che gli convenga, cioè che n' esprima l' essenza; esso è *ineffabile*. Il nome *uomo*, per esempio, esprime l'essenza dell'uomo; il nome *Dio* all' incontro non può esprimere l'essenza divina, fuorchè negativamente. Il nome o l'espressione più conveniente a significare Iddio nella sua propria natura, senza alcuna relazione a lui estrinseca, è quello di *essere essenziale* o di *puro essere*. Perciò sant' Agostino dice, che Dio, più tosto che *substantia*, meglio si chiamerebbe *summa essen-*

tia, perchè il nome di sostanza dice un rapporto con gli *accidenti*, quando invece l'*essenza dell'essere* o *l'essere essenziale*, non esprime che l'essere immutabile, invariabile, attualissimo, realissimo.

53. Si potrà opporre che o noi non conosciamo l'essenza dell'essere, e neghiamo il principio del nostro sistema; o la conosciamo, e allora Dio non ci è più incomprensibile, giacchè l'essere ideale, come può essere incomprensibile e servire di lume alla ragione? — Rispondiamo che Dio non è già l'*essenza dell'essere* priva di realità e di vita, ma è la somma e piena essenza dell'essere, a cui appartiene essenzialmente la vita e la personalità. La pura essenza dell'essere è certamente compresa dalla nostra intelligenza, perchè è da noi per sè immediatamente conosciuta, e se non lo fosse, noi non saremmo intelligenti. Ma la *vita*, la *personalità* dell'essere essenziale, e quindi gli altri attributi divini che si contengono nell'*essenza*, e, senza i quali, questa non sarebbe completa e ultimata, e però non sarebbe Dio, non sono cose per sè e immediatamente conosciute da noi, non essendoci date nell'intuito del mero *essere ideale*. La nostra mente, facendo uso di un ragionamento riflesso e indiretto, cioè partendo dalle nature a lei conosciute, viene a scoprire che la vita e gli altri attributi divini devono esistere nella prima essenza dell'essere, ma siccome non li percepisce, così non ne conosce la natura, non sa come essi si unifichino nella divina essenza, in maniera che da questa unica essenza non si distinguono realmente. La pura essenza dell'essere non ha, davanti alla nostra intuizione, che un modo d'esistere *obiettivo*, conservando nascosto il modo d'esistere *subiettivo* e *personale*, al quale noi non possiamo arrivare nè con l'*intuizione* semplice, nè con la *percezione*, che sono le due facoltà con cui acquistiamo la cognizione della natura delle cose. L'*essere* dunque, o l'*essere essenziale*, è il suo nome più conveniente a Dio, purchè s'intenda l'essere vivo e personale, e non già il semplice essere ideale, se non vogliamo confonder Dio col lume della ragione. E Dio appunto definì sè stesso in questo modo, cioè esprimendo l'essere personale, in quelle parole che disse a Mosè: *Ego sum qui sum*. L'essere è espresso nella parola *sono*, la personalità e la vita nel pronome *Io*. E Mosè riprodusse fedelmente la definizione divina con quelle parole: *Qui est*, che esprimono e l'essere e la persona. Dicendo Iddio: « Io sono quello che sono », è come se avesse detto ch'*Egli è* senza più; che è essenzialmente; che non ha modi nè limiti; che tutto l'essere essenziale appartiene a lui; che quindi egli niente partecipa del non essere; che dunque è quello che è sempre, che sempre fu, che sempre sarà, perchè non può non essere, che sempre è di un modo, che non soggiace perciò a corruzione, che non può ricevere incremento, che è un solo, semplicissimo, perfettissimo, beatissimo, fonte e principio di ogni altro ente, di ogni vita,

perfezione, bontà, in una parola l'Essere incomprensibile, indefinibile, ineffabile. E dico ineffabile, perchè anche l'espressione *Qui est*, che è pure la più propria a significar Dio, contiene un' incognita, che penetra per tutta la formola. Questa incognita è il pronome divino che esprime *personalità* e *vita*, mentre noi trasportiamo in Dio questi concetti, partendo dalla vita e dalla personalità che conosciamo come proprie delle creature.

CAPO SETTIMO

Delle varie definizioni di Dio.

54. Benchè Dio sia innominabile indefinibile rispetto alla sua essenza, egli si può tuttavia definire partendo dall' analogia e dalla cognizione negativa che ci formiamo dell' essenza stessa divina.

55. E siccome noi ci componiamo questa cognizione col trasportare nel concetto di Dio e predicare di lui ora gli attributi opposti alle proprietà della creatura, ora quelli della creatura stessa, benchè in grado eminente e sovrintelligibile; così possiamo dare di Dio tante definizioni, quanti sono gli attributi suoi stessi. Perciò Dio si esprime e si definisce acconciamente chiamandolo l'infinito, l'eterno, l'immutabile, l'ente necessario, l'ente supremo, la suprema intelligenza: e così pure egli si chiama acconciamente la stessa sapienza, la stessa giustizia, la stessa bontà, e via discorrendo. Con ciò noi non veniamo ad esprimerlo in modo inadequato e imperfetto, come malamente si definirebbe l'uomo chiamandolo un subietto o senziente, o intelligente, o volente, senz'altro. E la ragione si è che ogni divino attributo esprimendo, quantunque in modo negativo, una proprietà che non appartiene se non a lui solo, ognuno di essi lo significa sufficientemente, comprendendo virtualmente tutti gli altri.

56. Devesi però notare accuratamente che, siccome in Dio non ci può essere niente che non gli sia essenziale, ed essenziale è a Dio la personalità e realità assoluta, così quando lo nominiamo per mezzo di qualche suo attributo, questo dev' essere concepito da noi come *sussistente*. Dio non è una mera idea; un Dio possibile è assurdo; altrimenti non sarebbe Dio, ripugnando che l' Ente assoluto e completo si riduca a un disegno dell'essere, all'essere esemplare e iniziale, quando il complemento dell'essere è sempre la realità. Quindi è che nel comporre la nozione di Dio dobbiamo guardarci da due errori: 1.° dal ridur Dio a una mera astrazione, come si farebbe concependolo come bontà, giustizia, sapienza, potenza, senza dare a questa essenza la realità o sussistenza; 2.° dal comporre la nozione di Dio con concetti di realità finite. Dio è la sapienza, ma non la sapienza ideale, l' es-

senza della sapienza concepita; egli è la *sapienza sussistente*. Il che delle creature non può dirsi, perchè le creature sono bensì sapienti, ma non sono la sapienza. E vuol dire che la sapienza è così essenziale a Dio, come gli è essenziale il sussistere, quando all'incontro nelle creature altro è il sussistere, altro il sussistere come sapienti, potendo anche mancare di questa dote; e se l'hanno, non l'hanno che per partecipazione, come una somiglianza di quella che sussiste in Dio. Così pure noi diciamo che Dio è l'ente infinito, necessario, eterno, e così via. Ma queste proprietà le riscontriamo anche nell'essere ideale, obietto del nostro intuito. Perciò queste definizioni sarebbero improprie, quando con l'espressione di ente non intendessimo significare il reale. Il reale infinito, eterno, necessario è Dio; non così l'ideale, perchè il reale assoluto comprende nel suo seno anche l'idealità, mentre è *realtà, intelligente*; non così l'ideale, che, separato dalla sua propria realità, dalla mente divina, non è più altro che un'astrazione, e considerato come intuito da noi non è che il lume della ragione.

57. Dal che si trae il corollario che Dio, a differenza degli enti finiti, non si può da noi pensare come meramente possibile; e se ci pare di pensarlo talvolta come tale, ciò dipende o da un falso concetto che di lui ci facciamo, concependolo alla maniera delle cose finite e relative, o perchè consideriamo la sua possibilità come un'astrazione in rapporto con la sua realità, cioè come la logica non ripugnanza della sua sussistenza; giacchè se una cosa è realmente, ne segue che non inchiude logica ripugnanza il suo concetto. Ma se cotesta cosa che è, non può non essere, essa non può concepirsi come non sussistente e soltanto possibile ad essere realizzata. E che Dio non possa concepirsi unicamente come possibile, si trae appunto dal suo stesso concetto di ente essenziale, assoluto e completo. Se Dio è l'essere essenziale, assoluto e completo, necessariamente deve avere tutte le forme essenziali dell'essere, tra le quali è la realità, che è tal forma che sostiene, per dir così, le altre due, non potendo l'ideale sussistere se non in qualche mente (realità), nè la moralità concepirsi divisa dall'essere intelligente (ideale e reale).

CAPO OTTAVO

Nel concetto di Dio non entra nozione alcuna rappresentante l'ente finito.

58. Avendo noi dimostrato che niente si può predicare univocamente di Dio e delle creature, abbiamo con ciò diviso il concetto di Dio da quello delle nature create; e talmente l'abbiamo diviso che non c'è nozione che possa esser comune al concetto di Dio e a quello delle creature. Dio è fuori d'ogni specie ed'ogni

genere; Dio è tutto l'essere essenziale, e perciò è essenzialmente uno; le creature invece sono molteplici, e il concetto di ente comunque limitato contiene quello della possibilità di sussistenze di numero indefinito. Dio è essenzialmente reale; i creati non sono reali essenzialmente, ma si concepiscono come contingenti, o sia come non aventi in sè la ragione del proprio sussistere, mentre il pensarli come non sussistenti non implica contradizione. Dio, sussistendo essenzialmente, non può non essere, non può concepirsi nel tempo, non può subire mutazione di sorte; gli enti da noi percepiti si concepiscono invece come esistenti nel tempo, mutabili, anche annientabili di loro natura da quella causa che li fa sussistere. Dio, non potendo essere *percepito* dal nostro intelletto che non ha se non l'*intuizione* dell'essere ideale, non può conoscersi *positivamente* nella sua propria realità; perciò nessuna delle perfezioni che entrano nei vari concetti delle creature può entrare nel concetto del Creatore, fuorchè per via analogica. L'analogia non fa conoscere la cosa in sè; dunque nessuna nozione propria del concetto dell'ente finito può essere comune in senso univoco col concetto dell'ente infinito.

SEZIONE SECONDA

DELL'ESISTENZA DI DIO

CAPO PRIMO

Se l'esistenza di Dio sia oggetto di dimostrazione.

59. Esaminato il concetto di Dio così sotto la forma volgare e comune, come sotto la forma scientifica, ci si presenta qui l'altra questione, se quell'Ente assoluto e completo di cui ci siamo formato il concetto e che tutti pensiamo e come la causa del sussistere, e come il principio dell'intendere, e come la fonte di ogni bene, sussista realmente, o non abbia esistenza che nel nostro pensiero, come bestemmiano gli atei e come pretende la filosofia dei materialisti, dei subiettivisti, e specialmente l'ultima sua forma, espressa nell'hegelianismo.

60. È vana impresa, dicono alcuni, quella di voler dimostrare l'esistenza di Dio. Dio è affatto sovrintelligibile, incecogitabile, e perciò non può essere che oggetto di fede; bisogna credere alla rivelazione, perchè la nostra ragione è impotente a raggiungere l'Ente che sta al di là de' suoi confini. Ora, ciò che è oggetto di fede, non può venir dimostrato dalla ragione.

Vano sofisma! Niun oggetto di fede è possibile senza un primo oggetto di ragione. Oggetto di ragione è la percezione del mondo contingente: la ragione conosce questa contingenza, senzà bisogno che sia rivelata. Dunque può conoscere e dimostrare l'esi-

stenza di un ente, causa necessaria del contingente. Del resto se la ragione abbandonata a sè non giungerebbe forse a scoprire l'esistenza di Dio, mancandole uno stimolo che la spinga a riflettere su la contingenza del mondo, quando però questo stimolo le sia dato dall'educazione e dalla rivelazione, perchè mai, dimando, ella aderisce a ciò che le vien rivelato e se ne persuade? Se ne può persuadere per due motivi: o perchè riconosce come veridico o anche come infallibile chi le rivela una cosa, o perchè vede la verità della cosa stessa. La cognizione di Dio corrisponde appunto a questo secondo caso. Si osservi che niuno potrebbe ragionevolmente assentire all'altrui insegnamento come degno di fede, se già prima non riconoscesse egli stesso questo carattere di veracità o d'infallibilità. Noi diciamo a ragione che a Dio si deve credere senza investigare il perchè di ciò ch'egli ci propone a credere. Ma perchè? Perchè sappiamo già che Dio è infallibile e veridico. Come lo sappiamo? Forse perchè egli ce l'ha rivelato? Saremmo in un circolo. Dunque assentiamo a Dio rivelante, perchè sappiamo che è infallibile e veridico, anzi che è la stessa verità; e sappiamo che Dio è verità infallibile, perchè la ragione ce ne convince. Ma tanto è dire che la ragione ci convince che Dio è verità infallibile, quanto dire che la ragione ci dimostra che non può essere che non esista la verità infallibile. Dunque ogni rivelazione o viene dall'uomo, e la nostra ragione può e deve giudicare della credibilità di essa; o viene da Dio, e la nostra ragione non per altro può e deve aggiungerle fede, se non perchè sa di proprio convincimento che Dio, verità infallibile, esiste realmente.

61. Altri sostengono non potersi dimostrare l'esistenza di Dio, perchè noi ne abbiamo una cognizione naturale immediata. Infatti al ragionamento non si ricorre se non per dimostrare quelle verità che non si conoscono immediatamente. Ma le cose che sono oggetto di un'intuizione immediata non si possono dimostrare, perchè sono note per sè. Dio, essendo il lume stesso della nostra intelligenza, dicono costoro; Dio essendo noto per sè, mentre ripugna che la luce stessa, la stessa intelligibilità si renda nota per altra cosa da lei diversa e a lei inferiore, ne segue che la proposizione « Dio è » non può essere oggetto di dimostrazione, ma è indimostrabile.

Noi abbiamo più d'una volta sostenuto che l'obietto del nostro intuito primitivo non è Dio stesso; che l'*intuizione* di Dio sarebbe in pari tempo *percezione* di Dio, giacchè Dio non può conoscersi *in sè* se non dall'intelletto; e chi percepisce Dio partecipa dell'ordine sopranaturale di grazia o anche di gloria. Abbiamo aggiunto che di Dio non abbiamo un'idea negativa; quando invece, se noi lo conoscessimo in sè, ne avremmo una cognizione positiva; e quindi anche un sentimento divino, che niuno può persuadersi di avere in questa vita per virtù naturale. Se Dio

non è obietto d'intuito naturale, se non può confondersi col lume della ragione, bisogna pure, per conoscerlo, che la nostra ragione ne deduca l'esistenza col ragionamento; dunque l'esistenza di Dio è dimostrabile.

Il Maret, che pure adopera il ragionamento per dimostrare l'esistenza di Dio, pretende che l'idea di Dio sia l'obietto naturale del nostro intuito. Egli ragiona in questo modo: in ogni nostro pensiero c'è l'essere; l'*essere in generale* si trova implicito in ogni pensiero, in ogni affermazione. Ora l'idea dell'essere in tutta la sua estensione è l'idea di Dio; l'*essere* è il suo nome; così egli stesso si è definito. Confondendo l'idea dell'essere comunissimo con l'essere pieno e completo, l'essere impersonale con l'essere personale e reale, scambiando il concetto dell'*essere in generale* o dell'*essere in tutta la sua estensione* con l'*essere della massima comprensione*, il Maret, che pure combatte il panteismo con valore, non s'accorge di essere panteista egli stesso in modo eminente. È l'errore stesso del Malebranche che confondeva l'essere in generale con l'essere assoluto e completo. Se fosse vero che in ogni pensiero c'è l'essere-Dio, noi non potremmo pensare verun ente, senza pensare una frazione di Dio, un modo o una realizzazione parziale di Dio, giacchè l'essere lo predichiamo di tutte le cose; e se l'essere che pur predichiamo delle cose è Dio o vero il concetto di Dio, noi predichiamo Dio delle cose, cioè le cose le vediamo come tante realizzazioni, come tanti termini di Dio. E non so intendere come il signor De Grazia approvi questo filosofema panteistico dello storico e critico francese del panteismo, le cui opere sono per altro stimabili.

62. Sono altri i quali accordano bensì che l'esistenza di Dio è dimostrabile; ma per questa dimostrazione intendono nulla più che una riflessione portata sull'obietto del primo intuito, un riconoscimento di ciò che già è dato nell'immanente intuizione del nostro spirito. Anzi sostengono che, se non fosse dato l'intuito dell'Ente creante l'esistente, mai il nostro spirito non potrebbe risalire dall'esistente all'Ente, dalla creatura al creatore. Possiamo, dice il Gioberti, rappresentarci il processo *a posteriori* come una linea B-A, in cui il punto B indica l'idea dell'esistenza, il punto A l'idea dell'Ente (Dio), e il tratto lineare il processo discorsivo dello spirito. Ora se lo spirito vuol concepir l'Ente come creatore, bisogna che, prima di giungere al punto A, egli annulli col pensiero il punto B che esprime l'esistenza, giacchè ciò che esiste non può essere creato in quanto già esiste. Ma in primo luogo l'annullare il concetto, su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo. In secondo luogo, se si annulla B prima di giungere ad A, come mai si potrà toccare la meta? Nè si dica, che anche annullando mentalmente B, la notizia preconcetta che si ha di A, permette di continuare il ragionamento; perchè se si ha una notizia preconcetta di A, ciò mostra che si ragiona *a priori* e non *a posteriori*.

Che la dimostrazione altro non sia che un semplice riconoscimento di un processo già operato dalla ragione, bisogna accordarlo, se per essa s' intende nient' altro che l' espressione di un ragionamento. Niun atto dello spirito è cognito a sè stesso, nè può cadere nella sfera della consapevolezza senza un atto di riflessione. Ma non è vero poi che Dio si conosca per intuito immediato e immanente e non già per mezzo di un ragionamento, frutto di riflessione su la cognizione rozza e imperfetta delle cose. Eccitata la riflessione a considerare la cognizione diretta e positiva delle cose contingenti, non appena si è accorta della contingenza loro che è già salita alla causa primitiva assoluta, indipendente, delle cose stesse. I termini correlativi di causa e di effetto, di necessità e contingenza, di finito ed infinito, non si formano in mente successivamente ma in un istante simultaneo, perchè l' uno chiama l' altro, e almeno logicamente l' uno e l' altro fanno parte di un tutto. Ma ciò non prova che l'uomo non possa cogliere questi termini correlativi mediante la riflessione su le cognizioni imperfette, ma debba averli già davanti allo spirito nel primo intuito. E da ciò anche si deduce esser falso che per salire ad A partendo da B, convenga dimenticar B nel processo discorsivo. Che anzi è falso che ci sia un processo discorsivo mediano, nel quale la mente che abbandona B, non si trovi ancora giunta ad A, nel qual caso ella sarebbe al perfetto buio. A e B balzano agli occhi dello spirito, ove appena essa avvedasi che B non può stare senza A. Ma siccome l'esistente (B), finchè non si considera nel rapporto di dipendenza dall' Ente (A), non è dallo spirito riguardato come contingente e finito; così all' opposto il cogliere questa sua proprietà di finità e contingenza è già lo stesso che trovarsi la nostra mente al termine della sua ricerca (A).

Non bisogna fingersi con l' imaginazione che la mente vada in cerca della causa prima, senza aver concepita la nozione di causa prima. È assurdo il pensarlo. Con l'atto stesso, col quale la nostra mente ha pensato l'impossibilità di procedere all'infinito nella serie delle cause seconde, essa ha già concepita e affermata la causa prima. Qui poi, a salvar la mente dal panteismo e dall' emanatismo, non giova il supporre un intuito primitivo della causa creante le cose dal nulla. Solo una mente acuta, esercitata nella riflessione scientifica, o almeno istruita e diretta dalla tradizione degli altri uomini, può evitar quegli errori, e conchiudere a una causa effettrice non di forme soltanto, ma anche della sostanza stessa delle cause seconde. Tanto è vero che il filosofo torinese confessa e riconosce l'alterazione antichissima e universale presso i gentili della pretesa *formola ideale.*

63. Il sofista di Conisberga, distinguendo due facoltà della ragione, cioè la ragion *speculativa* o *teoretica* e la *ragion pratica,* la prima delle quali versa intorno a soggetti meramente ideali e speculativi, l' altra giudica delle cose e dei fatti, sostiene che

con la ragione speculativa non si può concretare una dimostrazione certa e irrepugnabile dell' esistenza di Dio, ma che la ragion pratica è costretta a riconoscerla come necessaria. La ragion speculativa, non potendo lavorare che su le forme subiettive dello spirito, non può cogliere alcuna realità esterna, ma soltanto l' *io* e l' *io fenomenale.* Dunque non può con argomenti invincibili stabilire l'esistenza e la realità di Dio. Tuttavia l'uomo è condotto necessariamente dalla ragion pratica ad ammetterne l' esistenza, quasi da una forza occulta ch' egli sente in sè ma di cui non può rendersi ragione, come è costretto a riconoscere la dignità morale, il libero arbitrio, l'immortalità dell'anima e altre verità, quantunque esse appariscano in contradizione con la natura dei fatti che si conoscono. L' esistenza di Dio, che in faccia alla ragione teoretica è un sogno, davanti alla ragion pratica è un postulato necessario ad ammettersi, onde spiegare la tendenza che ha l'uomo alla felicità e il sentimento dell'obbligazione morale.

Oltre l' assurdità di spezzare in due la facoltà della ragione, la quale non può essere che una sola e identica facoltà, che lavora or sui dati *a priori* e apodittici, or sui dati *a posteriori* o dell' esperienza, ognun vede che, se la ragion pratica è costretta ad ammettere l'esistenza di Dio, questa esistenza viene poi rigettata come illusoria dalla ragion teoretica; e così, con questo bel sistema, siamo condotti al più desolante scetticismo e ateismo.

C'è senza dubio una maniera di dimostrar l'esistenza di Dio con un argomento di convenienza e di necessità morale. La tendenza dell' uomo alla felicità, il sentimento ch' egli ha di esser libero, provano senza dubio l' esistenza di un legislatore assoluto e giustissimo rimuneratore. Che poi l' uomo sia portato irresistibilmente a procacciarsi il suo ben essere, a credersi libero, a credere l'esistenza di Dio, queste sono comprove della stessa verità, ma non sono le prime nè le sole. Tutti gli argomenti *ab absurdo* o *ab impossibili* sono una conferma di ciò che la ragion teoretica dimostra ad evidenza. L'errore di Kant ha la sua origine dal subiettivismo, sistema che riduce il lume della ragione a delle forme subiettive dello spirito, le quali non dànno alla ragione il diritto o la possibilità di ammettere il mondo esterno, alcun noumeno, alcun ente diverso dallo spirito. Contro questo errore noi dimostrammo l' *obiettività* vera e propria dell' ente ideale, con la scorta di cui la nostra ragione e percepisce i reali da noi diversi, e conosce l' essenza completa dell' essere, e assorge con l' integrazione alla cognizione negativa, ma non meno certa, dell' esistenza di Dio.

CAPO SECONDO

Diverse maniere onde si dimostra l'esistenza di Dio.

ARTICOLO PRIMO

Dimostrazione a priori e *dimostrazione* a posteriori.

64. Due sono i principî rudimentali delle nostre cognizioni, l'*essere ideale* e il *sentimento*. Per mezzo del primo noi conosciamo ogni cosa ; ma ci sono delle cognizioni , le quali non si possono acquistare pel sentimento, perchè il sentimento non c' entra, perchè sono indipendenti da ogni esperienza, e anzi ci servono a giudicare di essa. Altre cognizioni invece non si possono aver senza il sentimento, perchè sono cognizioni *materiale*. Della prima specie sono tutte le idee e cognizioni inserite potenzialmente nell'essere ideale, come le idee di necessità infinità eternità, e le altre, di cui trattammo nell' Ideologia. Della seconda specie sono le cognizioni tutte del mondo reale da noi percepito. Quelle si chiamano cognizioni *a priori*, queste cognizioni *a posteriori;* dove non dobbiamo dimenticare che anche le cognizioni *a priori* non si distinguono da noi nell'ente ideale se non quando la riflessione è svolta ed esercitata con l'analisi delle cognizioni *a posteriori*, giacchè il primo passo dello spirito è sempre dalle cose conosciute per via di sentimento.

65. Posta questa distinzione, siccome tanto l'essere ideale quanto il sentimento ci servono di scala per salire a Dio, così noi possiamo dividere le dimostrazioni dell' esistenza di Dio due classe, cioè in dimostrazioni *a priori* e dimostrazioni *a posteriori.*

66. Taluno , come il De Grazia , impugna ogni prova *a priori* dell' esistenza di Dio. Si pretende che altra prova concludente non ci possa essere che quella che parte dagli effetti per salire alla causa , dal mondo contingente alla sua creatrice. Ma in tal caso non bisogna che costoro concedano che il *lume* della ragione è una partecipazione del *lume divino.* Se il lume della ragione è cosa indipendente dai sensi e da tutto il reale sensibile, che noi consideriamo come un complesso di effetti , quel lume è cognito *a priori.* Per esso noi possediamo e conosciamo i principî supremi e universali così del ragionare , come dell' operare. Per esso conosciamo , anche senza bisogno di consultare l' esperienza , l' *essenza dell' essere*, benchè entro i limiti della nostra intelligenza finita. Partendo da questo lume , possiamo salire a quell'Essere d'onde ci deriva; possiamo formarci il concetto, e con esso la persuasione della sussistenza di quell'Ente in cui l' essenza dell' essere a noi conosciuta si completa e realizza in tutta la sua pienezza. Dunque l' esistenza di Dio si può dimostrare anche *a priori.* A meno che anche questa via non si voglia conside-

rare come *a posteriori* per la ragione che il lume della nostra mente lo riscontriamo in noi che siamo effetti dell' atto creativo, e il lume stesso non è che un' appartenenza di Dio a noi partecipata; ma sarebbe questione di parole.

67. Quattro sono principalmente le vie, onde si può dimostrare l'esistenza di Dio. La prima dimostrazione parte dall' *essenza dell' essere* da noi intuito : *prova ontologica*. La seconda dimostrazione parte dalla *forma ideale*, che serve a noi di lume della ragione: *prova ideologica*. La terza si ricava dall' *essere reale* da noi percepito, vale a dire dal *me*, dal mondo esterno, da tutto ciò che lo costituisce in quel modo ch' egli è : *prova cosmologica* o, come suol dirsi, *fisica*. La quarta per ultimo si fonda su la *forma morale* dell' essere, cioè su la legge morale : *prova morale*. Le ultime due prove sono più comuni, più intelligibili anche al volgo ; le prime due sono più proprie del filosofo, ma si possono comprendere da chi che sia, purchè gli si presentino spogliate della veste scientifica.

ARTICOLO SECONDO

Prova ontologica.

68. L'Ontologia ci dimostra che l'*essenza dell'essere* ha tre modi o forme primordiali, che non si possono ridurre l' una nell' altra senza distruggere l' essenza stessa dell' essere. E in fatti, se noi riflettiamo ai modi, onde a noi si presenta l' essere, veniamo ben presto a distinguere le due forme dell' *idealità* e della *realità*. La forma *morale* poi che è l' adesione del subietto (reale) all' essere in quanto è conosciuto con l' idea (essere ideale) è anch' essa un modo inconfusibile con gli altri due; è una forma risultante dalla congiunzione delle due prime.

69. Ciò posto, dimandiamo: l'essenza dell'essere la conosciamo noi in tutte queste forme? Noi abbiamo l'intuito dell'essere ideale semplicemente; ma riflettendo su di esso, vediamo ch'esso contiene in sè tutte le altre forme, ma non le contiene propriamente come sono in sè ma soltanto in quanto sono conoscibili, nel modo ideale.

Avanziamoci un altro passo, e dimandiamo: l' essenza dell'essere che ci si manifesta nell' idea, è forse qualcosa di subiettivo, qualche modificazione o accidente del nostro spirito? No : abbiamo veduto le mille volte che l' essere ideale è essenzialmente obietto, cosa distinta dal nostro spirito. Esso ci si presenta come *necessario*, come *eterno*, come *infinito* sotto qualche rispetto. Non essendo che la *possibilità* di tutte le cose, la loro *conoscibilità*, il loro *esemplare*, non può mancare di questi caratteri. Ma ripugna il pensare che l' essenza dell' ente, eterna e necessaria, manchi di un *reale suo proprio* ; giacchè anche la realità appartiene all' essenza dell' essere. Questo reale non potrebbe a meno

ch'esser identico e come ideale e come reale; altrimenti, se il reale fosse un altro ente dall'ideale, non sarebbe più quel reale che corrisponderebbe all'essenza dell'ente. Lo stesso dicasi della forma morale. Ora, cosa sarà il reale e il morale identico all'essenza dell'ente, la quale è infinita, se non l'essere infinito sussistente sotto tutte tre le forme, l'essere assoluto e completo, cioè Dio?

70. Più brevemente, ecco la prova ontologica. L'essere ideale, obietto immanente del nostro intuito, ci presenta tutta l'essenza dell'essere, e ne dice che l'essere non può esistere se non a condizione di avere le tre forme. L'essere ideale d'altra parte è infinito necessario eterno. Dunque bisogna ammettere necessariamente una sussistenza infinita necessaria eterna, che sia tutt'insieme ideale reale morale. E questa è Dio.

ARTICOLO TERZO

Argomento di sant'Anselmo.

71. Sant'Anselmo (a) deduce la reale sussistenza di Dio dall'idea che tutti abbiamo di una somma perfezione, di un ente perfettissimo. Questo argomento avendo dell'analogia con la nostra prova ontologica, vogliamo esaminarlo. Tutti gli uomini, dice il Santo, non escluso l'empio stesso che nega l'esistenza di Dio, hanno l'idea di un ente di cui non può pensarsi il maggiore. Ma se questo ente non esistesse che nel nostro intelletto, non sarebbe più quell'ente di cui non si potesse concepire il maggiore; giacchè è ben di più il sussistere anche in sè, che il non sussistere se non nell'intelletto; è di più il sussistere come realtà, che non il sussistere soltanto come idea. Dunque dal momento che noi concepiamo un ente di cui non può pensarsi il maggiore, e che questo ente non implica contradizione, questo ente deve esistere anche in sè realmente.

72. Contro l'argomento di sant'Anselmo osservano in primo luogo alcuni, che Dio non è già l'ente di cui non si può pensare il maggiore, ma l'ente perfettissimo e assoluto. Tra l'assoluto e ogni altro ente che sia finito e relativo non si dà differenza di gradi, ma differenza essenziale. Ma questa osservazione mi pare di poca o nessuna entità, giacchè la mente di sant'Anselmo mirava certo a parlare dell'idea dell'ente perfettissimo, di quell'ente a cui nulla manchi di ciò che si concepisce appartenere all'essenza dell'ente.

(a) S. Anselmo arcivescovo di Cantorbery, nato in Aosta nel 1033 e morto nel 1109, fu uno de'più dotti ed illustri vescovi del suo secolo. Le molte sue opere in diverse materie mostrano quanto fosse profondo in teologia ed in filosofia. (G. N.)

73. Altri aggiungono con san Tommaso che in vano si pretende dedurre la reale esistenza di Dio dalla sua idea; giacchè niente ci autorizza a passare dall'idea alla realtà. Dall'essere al poter essere si dà illazione, ma dalla possibilità alla realtà non si può conchiudere legittimamente.

È vero che in genere dalla possibilità non si può legittimamente conchiudere alla realtà. Ma questo assioma logico e ontologico non ha valore che nell'ordine delle cose finite e contingenti. Appunto perchè queste sono contingenti, la loro idea che ne contiene l'essenza può stare anche senza la loro realtà, e noi non possiamo conchiudere che una cosa esiste da ciò che ne abbiamo l'idea; conviene di più che ne percepiamo l'azione del nostro sentimento o che almeno ne apprendiamo la sussistenza fondandoci sull'altrui autorità o su congetture e prove analogiche. Ma quando si tratta dell'ente perfettissimo, cioè infinito necessario assoluto, la cosa cammina tutto all'opposto. L'ente assoluto non può pensarsi solamente come possibile; che anzi non c'è la possibilità di questo ente, ma c'è l'ente stesso che forma una cosa stessa con l'idea, se si tratta dell'idea positiva; se poi si tratta dell'idea negativa, quale noi possiamo concepirla, tanto è concepirne l'idea, quanto persuadersi irrepugnabilmente della sua realtà. E perchè ? Perchè la ragione ci mostra un'assoluta ripugnanza che l'ente assoluto e necessario sia soltanto possibile e possa quindi anche sussistere realmente. Come mai è necessario, se può non sussistere? come assoluto, se può mancargli il più, vale a dire, la realità? È un'illusione il credere di pensar come solamente possibile l'assoluto, quando nel concetto di assoluto s'inchiude anche quello di somma realità o sussistenza. Si può opporre, che altro è pensare il concetto di ente necessario, altro è che un ente necessario sussista realmente. Ma si risponde che, se del necessario si ha il concetto; dunque è pensabile. Se è pensabile, sussiste, altrimenti non è necessario. Certo è che nel concetto di ente perfettissimo si deve inchiudere anche quello della sua sussistenza, perchè l'ente perfettissimo è quello che ha in sè realizzata tutta l'essenza dell'essere. E quand'anche il volgo non sappia venire a questa conclusione, è però vero che il concetto di ente di cui non si può concepire il maggiore, contiene implicitamente questa conclusione, della quale il solo filosofo è capace.

74. Tuttavia è da confessarsi che l'argomento di sant'Anselmo manca di una base a bastanza solida. Conveniva ch'egli dimostrasse come all'idea di ente perfettissimo si scorge quel lume di ragione che è la stessa verità e che ci presenta sotto forma ideale tutta *l'essenza dell'essere*; tutta, dico, benchè non totalmente, ma più tosto in un modo il più imperfetto. Conveniva che dimostrasse che l'ente di cui non può pensarsi il maggiore non è che l'ente a cui appartiene tutta l'essenza dell'essere, e che questa non può pensarsi priva di sussistenza. L'essere ideale si presenta

a noi come necessario immutabile eterno. La sua applicabilità a tutte le cose che si possono concepire, lo fa conoscere per questo lato anche infinito. Ma un infinito necessario eterno immutabile, soltanto ideale, e non anche reale, è contradittorio. Se esiste come ideale, non può mancare della realità corrispondente; e l'idea di ente perfettissimo inchiude anche quella di moralità assoluta. Noi abbiamo l'idea dell' ente, o meglio l'ente ideale splende al nostro intuito; e questo ente necessario e infinito. Dunque non può non sussistere anche il reale e necessario e infinito. Se non sussistesse, non sarebbe più infinito, non più necessario.

Se però l'argomento di sant'Anselmo può correre finchè si tratta dell' idea dell' ente perfettissimo in quanto si concepisce la ripugnanza che l'essenza dell' ente da noi intuita non esista se non in quel modo imperfetto con cui si presenta a noi, esso manca di valore, se non si ammette l'intuito immediato dell'essere ideale, che è la base dell'idea dell'ente perfettissimo di cui parliamo.

75. Lo stesso diciamo dell' argomento, a cui ricorrono molti, tratto dalla stessa idea dell' ente infinito. Se l' obietto di questa idea, essi dicono, non sussistesse, o la nostra mente avrebbe prodotto da sè quell' idea, o la deriverebbe dai sensi, o essa infine non presenterebbe altro che una forma subiettiva della mente; tutte proposizioni ripugnanti,perchè l'infinito non può essere fatto intelligibile che da sè stesso. Dunque l' idea dell' infinito non può esserci impressa nello spirito che dal reale infinito.

L' argomento può correre, e anzi in parte coincide con la nostra prova ideologica, come vedremo. Ci pare appunto che in tanto a noi sia concepibile il reale infinito, in quanto che l' essere ideale contiene in potenza anche l' idea dell' infinito, da che è infinita sotto un riguardo essa stessa.

76. Si dice anche: Dio è possibile; dunque sussiste. Ciò va bene, quando per possibile s'intenda l'intrinseca possibilità o pensabilità dell' Ente assoluto; che vuol dire che il concetto dell'Assoluto, appunto perchè si pensa, non implica alcuna contradizione nè logica nè ontologica. E ciò si riduce a dire, che noi abbiamo il concetto dell' ente perfettissimo, e che questo concetto non implicando alcuna contradizione, non si può a meno che pensar l' ente perfettissimo come reale, altrimenti non sarebbe più l'ente perfettissimo;giacchè il concetto di ente perfettissimo inchiude anche quello di ente necessario. Sarebbe falso invece l' argomento, quando si dicesse: Non ripugna che Dio possa sussistere. Dunque sussiste. Dio non è soltanto possibile, perchè è necessario. Un Dio possibile, un Dio ideale ripugna egualmente, come un ente necessario che può essere e non essere.

ARTICOLO QUARTO

Prova ideologica.

77. La seconda dimostrazione a priori dell' essenza di Dio si

trae dalla *forma ideale dell' essere*, o sia dall' *ente ideale*, che costituisce il lume della nostra ragione; onde questa si chiama *prova ideologica*. E infatti cos' è l' idea dell' essere, se non l' *obietto essenziale* del nostro intelletto? Il proprio di ogni idea è quello di essere *essenzialmente obietto*. Ma l' idea, l' obietto, può esso sussistere in sè, diviso da ogni mente? Tolta una mente che intuisca l' idea, essa non è più che un' astrazione, o a dir meglio un assurdo, perchè il proprio dell' idea è di essere pensata, di essere *termine* a qualche mente. Niun termine può stare nè concepirsi separato e disgiunto dal suo *principio*, perchè termine e principio sono due cose correlative, l'una delle quali chiama l'altra, e divise periscono e si annientano. Il principio poi o sia quello che intuisce l'idea, suo termine, è la mente. Ma l' idea dell' ente termine obiettivo della nostra mente, è *obietto eterno*, quando all'incontro non è eterno il nostro spirito che lo intuisce. Dunque, se esso non può sussistere in sè diviso da ogni mente, a lui è affatto accidentale l' intuizione del nostro spirito, e però deve esistere una mente eterna in cui risieda come nel suo proprio *subietto o principio*. Dall' esistenza dunque della forma ideale a ragione si risale a un reale eterno, in cui l' essere ideale formi una perfetta unità. Questo reale è Dio, da cui ci viene appunto l'intuizione dell'idea.

78. A completare però il concetto di Dio così formatoci conviene aggiungere anche le altre nozioni che entrano nel concetto dell' assoluto. Queste nozioni si aggiungono dalla mente come conseguenze implicite; giacchè ammesso una volta che l' essere ideale è *obietto eterno*, è anche detto che la *mente eterna* a cui esso appartiene, è di un'intelligenza e sapienza illimitata, di una potenza e bontà infinita. In somma; la facoltà dell' integrazione, trovata una forma dell' essere, e questa infinita per qualsiasi rispetto, è condotta necessariamente a riconoscere ch'essa non può sussistere disgiunta dalle altre.

79. Quel ragionamento che si fa sull' essere ideale, lume della ragione, può ripetersi anche di qualsiasi idea o essenza di qualunque cosa. Un' idea è un tipo o modello perfetto di enti possibili. Quest' idea che noi pensiamo, non è una produzione del nostro spirito, non è cosa subiettiva. Ma nessun' idea può concepirsi divisa da ogni mente. Dunque bisogna ammettere una mente eterna in cui si trovino, come in proprio subietto, tutte le idee delle cose possibili.

ARTICOLO QUINTO

Prova cosmologica.

80. Il reale da noi conosciuto per via di percezione abbraccia l' ordine degli enti da noi percepiti per via di sentimento, che si chiama *mondo* o *cosmo*. Dall' *essere reale* da noi percepito si cava una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

81. Ed ecco in che maniera. Riflettendo sulla natura degli enti da noi percepiti, veniamo a scoprire che il mondo è *Contingente.* Contingente vuol dire che può essere e non essere, che perciò non ha in sè la ragione del proprio sussistere. Ciò che non ha in sè la ragione del proprio sussistere non può concepirsi come sempre stato, ma deve aver avuto cominciamento, deve essere stato prodotto da qualche causa che poteva dargli l'esistenza. Questa causa la concepiamo noi come contingente o come *necessaria?* Senza dubio come necessaria; altrimenti lo stesso ragionamento si potrà ripetere anche di questa causa, e così della causa di questa causa, fino all'infinito. Ma una serie infinita di cause le une producenti le altre è assurda e inconcepibile. Dunque bisogna pur venire a una causa necessaria, improdotta, produttrice di tutte le cose contingenti, la quale sia mera causa e non anche effetto, e che appunto perchè improdotta, sussista per sè, abbia in sè la ragione del proprio sussistere e del sussistere di tutti gli enti prodotti.

82. Questo ragionamento trae tutta la forza dal principio di causalità. Non si dà effetto senza causa che lo produca: questo è un principio evidente, indimostrabile; o se c'è dimostrazione di questo principio, essa fondasi nella stessa nozione dell'ente. Cos'è un effetto? È un ente o un modo, il cui atto comincia nel tempo: effetto, avvenimento, atto temporaneo, esprimono una stessa cosa. Ma un ente che comincia nel tempo, o un avvenimento, è un'*azione*: ora, *azione senza agente* è una contradizione nei termini. Dunque, se ente che comincia non è che effetto; se ogni effetto si riduce a un'azione; se l'azione chiama di necessità l'agente, il quale è appunto la causa; ne segue che non si dà effetto senza causa. Ma il mondo comparisce irrepugnabilmente come effetto. Dunque il mondo ha una causa. Ma se la causa non si suppone improdotta e improducibile, e quindi necessaria, non si concepisce più come mera causa, ma come causa prodotta; ciò che ci rimanda ancora in cerca di una causa improdotta, o causa prima. Dunque il mondo, non sussistendo da sè, sussiste in forza di una causa prima, produttrice non prodotta, cioè necessaria; la qual causa è Dio. Dunque, se esiste il mondo, esiste Dio.

83. Su quali ragioni però ci fondiamo noi per conchiudere che il mondo è contingente, anzi che necessario?

1.° Da prima sul concetto stesso del mondo, o sia di ogni ente che lo compone. Dal momento che un ente sussiste, finchè si percepisce come sussistente, è necessario, cioè è inevitabile l'ammettere che sussiste. Ma ciò non indica che la sua sussistenza è necessaria, e che ripugna il pensare che avrebbe potuto non sussistere o potrebbe cessar di sussistere. La necessità è quella proprietà negativa, per la quale un ente si concepisce come impossibile che non sussista o che possa cessar di sussistere; impossibilità logica, ontologica e fisica. Ma ogni ente finito si concepisce

come contingente, perchè la nostra mente non trova che venga alcun assurdo a pensare che potesse non sussistere, o che dal momento che è, cessi dal sussistere. L'idea d'ogni ente finito, la sua essenza, questa si vien concepita dalla nostra mente come impossibile a non essere; giacchè l'idea non è che la possibilità logica o l'intelligibilità della cosa, la quale non può pensarsi come cominciante ad esistere o cessante dall'esistere. Ma il reale corrispondente all'idea non si vede come debba necessariamente sussistere. Se fosse così, ne seguirebbe che non si potrebbe pensare l'idea di un individuo, senza che questo individuo sussistesse. E siccome io posso ripetere indefinitamente il pensiero di un individuo, distinguendo numericamente un individuo dall'altro e anche nei possibili accidenti, ne seguirebbe l'assurdo dell'esistenza reale di un numero indefinito, o sia non mai finito, di enti reali finiti. Se all'incontro l'idea di un individuo o di più individui può stare senza l'individuo reale, ciò prova che il mondo reale da noi percipito è composto di enti contingenti. La contingenza del mondo ci è fatta nota dall'essenza stessa o idea del mondo.

2.° Il testimonio della coscienza dice a ciascuno ch'egli non è sempre esistito, ma la sua esistenza cominciò nel tempo. Se poi si fa a cercare l'origine sua propria, non può riconoscere autore se non i suoi genitori, o altra causa. Ma quanto ai genitori, questi devono ripetere la stessa ricerca anche intorno alla propria origine, finchè si venga a un primo uomo, il quale, dimandando a sè stesso d'onde tragga l'origine, non potrebbe farsi la stessa risposta che si fanno tutti i suoi discendenti. O dunque bisogna cadere nell'assurdo di ammettere una serie di generazioni non mai finita e che rimonta all'eternità che non sarebbe vera eternità, perchè sarebbe anzi una successione; o che il primo deve necessariamente ripetere la propria esistenza da un altro ente, da cui derivi non per generazione, ma o per formazione o per creazione. Per formazione? Chi lo formò? Un ente anch'esso formato? Chi formò poi questo ente? E poi di cosa lo formò? Di materia e di anima? Questa materia animata o animabile esisteva prima dell'uomo? Chi l'ha fatta esistere? giacchè non ripugna che non esistesse, non ha in sè la ragione del proprio esistere. Bisogna pure che la ricerca si arresti a un punto, oltre il quale non sia possibile altra ricerca: questo punto insuperabile è l'*Ente necessario*, la *causa prima* e *assoluta*. Oltre ciò poi, la generazione non potrebbe spiegare se non la formazione del nostro corpo e del sentimento corporeo che gli è unito individualmente; ma non potrebbe in verun modo dar la ragione della nostra intelligenza, la quale non è legata a verun organo del corpo, e perciò non può generarsi. Che se gli enti razionali, forniti di un'anima immortale, ci si mostrano come contingenti, tanto più a ragione giudicheremo tali tutti gli altri che sono niente più che termini del nostro sentimento, e verso gli enti spirituali e razionali non hanno che la ragione di mezzo.

3.° La stessa inerzia della materia, onde si compone il mondo corporeo, il flusso continuo degli enti che compongono il mondo e che ce lo presentano in una continua mutazione, ci convincono della sua contingenza. Un ente non può essere necessario se non è anche immutabile, vale a dire tale di cui ripugni il pensare alcuna modificazione, alcun tramutamento; altrimenti in quella parte, per la quale si mostra mutabile, esso non è più necessario. Ora, come mai può concepirsi un ente misto di necessità e di contingenza? E se può venir modificato, se può aumentare e scemare, perfezionarsi e disciogliersi, perchè non potrebbe anche annientarsi? Che ripugnanza ci sarebbe a pensare che potesse cessare dall'esistere? Come anzi può pensarsi che non abbia mai cominciato ad essere, se da una parte la materia priva affatto d'ogni forma è una mera astrazione, e dall'altra ogni forma della materia esistente manifesta una formazione avvenuta nel tempo, e delle continue trasformazioni che si succedono davanti ai nostri occhi? Diremo noi che gli elementi materiali sussistono ab eterno? Se non ripugna il pensare che non esistessero, ciò basta per dire che la loro esistenza ebbe principio nel tempo, giacchè è solo ciò che ripugna a pensarsi come non esistente che possa dirsi eterno e deve esserlo realmente. Da qualunque lato pertanto si consideri questo assieme di enti percepibili che chiamasi mondo, esso ci comparisce come contingente, e però da esso noi risaliamo dirittamente alla cognizione certa evidente dell'Ente necessario. Il fatto stesso ci mostra innumerevoli enti e modi di ente che non sono eterni, ma hanno principio nel tempo, subiscono mutazioni, e periscono. Ci sono enti non eterni? Dunque esiste un ente eterno. Se non esistesse, niente esisterebbe di reale, niente ci sarebbe nè ci sarebbe mai stato di possibile. Questo argomento adoperato anche dal famoso Vanini è d'incontrastabile evidenza.

84. Veduto che il mondo è contingente, e che perciò chiama l'esistenza dell'Ente necessario, causa effettrice di esso, si prova contro i materialisti e i fatalisti, che il mondo non può essere l'effetto del caso e nè meno di forze inerenti o alla materia o anche agli enti spirituali, senza ammettere l'esistenza di una causa intelligente che sapientissimamente l' ha concepito e creato, e mai non cessa dal governarlo e dirigerlo a un fine. Il che noi vedremo più avanti, allorchè studieremo Dio in relazione con le creature, bastandoci per ora di osservare che il supporre il mondo opera del caso è lo stesso che supporlo opera del niente, o al più della nostra fantasia. Cos'è il caso? Quando i fatalisti avranno risposto in modo evasivo, noi li combatteremo sul serio. Quanto alle forze inerenti agli esseri, ricorre sempre la stessa dimanda: come esistono? donde hanno origine coteste forze?

85. Un'altra prova cosmologica dell'esistenza di Dio si può cavare dalla considerazione del moto esistente nella natura corporea. L'idea della materia, che è l'indifferenza al moto e alla quie-

te, non ci permette di supporre ch'ella sia semovente. Se si move, bisogna ammettere un altro ente che sia causa del moto di essa. D'altra parte, alla materia è essenziale di esser *termine*, e non già *principio*. Ora, ciò che è mero termine, non può operare se non in virtù del suo principio. E perciò la materia si concepisce bensì come mobile, come in potenza a esser messa, ma in niuna maniera può pensarsi come attiva, come causa del proprio moto. Tutto ciò dunque che si mova, deve necessariamente esser mosso da un altro ente. Quest'altro ente poi o si move anch'esso, e allora è da cercarsi il motore anche di questo secondo ente; o non è mosso nè movibile, ma immobile. Se questo ente immobile, causa di moto nel mondo, è creato, allora, benchè immobile corporeamente, è tuttavia mutabile e per lo meno ripete da altro ente la sua potenza di causare il moto. Questo altro ente, per non andare all'infinito, non può essere che il primo motore immobile, cioè Dio.

86. Una terza prova si deduce dall'esistenza delle cause seconde. Nell'ordine delle forze cosmiche noi scopriamo una serie di cause efficienti. Una cosa non può essere causa efficiente di sè medesima; ogni causato adunque dipende da una causa efficiente da lui distinta. Ma in questa catena di cause le une collegate con le altre, le une dipendenti dalle altre, bisogna in ultimo venire a una prima causa efficiente. Però questa causa prima non deve dipendere da nessun'altra, per esser prima, e tutte le altre devono dipendere da essa. Se essa non dipende da veruna causa, non è un causato, ma causante puro; esiste dunque da sè, è necessario, assoluto. Questa prima causa efficiente, che si concepisce come necessaria e assoluta, è Dio. Dove si deve osservare, che la causa prima non produce i suoi effetti alla maniera delle cause seconde, ma per via di creazione; altrimenti, come mai può dirsi causa prima, mentre le cause seconde non sono effettrici di sostanze, ma solamente di modi?

87. Una quarta prova cosmologica si prende dalla bellezza dell'ordine ammirabile che spicca nella natura delle cose; la qual bellezza ammirata dagli stessi sapienti del paganesimo, diede origine al nome con cui si suole appellare questo complesso di enti sensibili dai Greci chiamato κοσμος e dai latini *mundus*. L'ordine che splende nel mondo, gl'innumerevoli rapporti che collegano fra loro le sostanze mondiali, che a vicenda si sostentano, s'aiutano, e concorrono in un tutto armonico, manifestano un'infinita sapienza che creò le cose e le governa. E questa sapienza si mostra sì nel tutto armonico degli enti, come in ogni ente individuo, sia materiale, sia immateriale o misto, ove se ne consideri o la mirabile struttura, o le operazioni per le quali si forma, si conserva, si perfeziona, si propaga nella sua specie. Tanto che anche i filosofi gentili hanno potuto con le forze della sola ragione argomentare l'esistenza di Dio, partendo dalla considerazione sia del mondo, sia delle singole sue parti.

88. Devesi però notare che tutte queste prove, e molte altre dello stesso genere, non sono che diversi aspetti di quella che abbiamo esposta per la prima, cioè di quella che abbiamo preso dalla contingenza del mondo. In fatti all'esistenza del moto nella natura corporea, a quella delle cause efficienti, a quella dell' ordine e della bellezza del mondo si può assegnare una causa diversa dal mondo, e tuttavia non ancora assoluta e necessaria. Non ripugna, anzi è pienamente conforme alla dignità e alla sapienza di Dio che tutti i fenomeni che il mondo presenta siano effettuati e diretti da cause seconde. Perciò tutti questi fenomeni non provano ancora direttamente e per sè l' esistenza di Dio. Ma perchè queste cause effettrici dei fenomeni cosmici si concepiscono anch'esse come contingenti, perciò la loro esistenza implica quella di una causa prima necessaria e assoluta, causa non di soli fenomeni, ma di realità sussistenti.

ARTICOLO SESTO

Pruova morale.

89. La *forma morale* dell'essere, quale è nota all'uomo, somministra essa pure una dimostrazione dell'esistenza di Dio.

1.° Infatti, noi conosciamo una legge morale, che ha forza di obbligarci. Noi sentiamo che questa legge è assoluta, che ha un'autorità infinita, che è immutabile. Se questa legge è assoluta e infinita e immutabile, è per conseguenza eterna e necessaria. È forse qualcosa di subiettivo, un sentimento per esempio della nostra coscienza? Non già: noi sentiamo ch' essa è superiore infinitamente a noi, come si prova nella filosofia della morale. E dunque forza ammettere ch'essa del pari che il lume della nostra ragione, sussiste nell'essere assoluto.

2.° Noi comprendiamo che la bontà morale, la giustizia, la virtù hanno un pregio a cui non possono fissarsi dei limiti, un pregio infinito. È dunque cosa che appartiene all' essenza dell' essere. L'essere senza questo pregio, senza la moralità, sarebbe deficiente. Deve dunque realizzarsi in qualche ente, cioè nell' ente assoluto, che è Dio. Nessuna cosa è buona, nessun uomo è virtuoso, se non in quanto partecipa della bontà morale assoluta. Ogni bontà imperfetta suppone una bontà essenziale o somma, della quale non è che una partecipazione o similitudine. Dunque esiste l'assoluta bontà, congiunta con l'assoluta realità e idealità; e questa è Dio.

3.° La bontà morale esige una ricompensa, come il vizio un castigo. Chi darà questa sanzione alla legge morale osservata o violata? Solo quell' Ente che è essenziale bontà e giustizia, e che di più è il bene egli stesso di tutte le intelligenze. E chi è questa bontà e giustizia essenziale? È Dio.

90. Alcuni aggiungono alla prova morale e come un' altra prova morale, il consenso di tutti gli uomini, di tutte le nazioni. Non c'è popolo infatti, per quanto barbaro e rozzo, che non riconosca qualche divinità. Ma questo fatto o è un effetto della tradizione primitiva che si alterò ma non si spense del tutto; e questa tradizione non dimostra l'esistenza di Dio razionalmente, ma per via di autorità: o prova l' esistenza di un sentimento di tutti gli uomini; e allora bisogna trovar la radice di questo sentimento. Un sentimento di questa natura non è mai altro che l'effetto di qualche persuasione; la persuasione dell' esistenza di Dio nasce, quasi direi, spontanea, negli uomini, perchè intendono con tutta facilità che il contingente non può stare senza il necessario (1). E allora questa dimostrazione coincide con la prova cosmologica.

91. L'autorità e indipendenza della legge morale ci si manifesta nel sentimento morale che ognuno di noi sperimenta e che si converte ora nel sentimento di approvazione, ora nei rimorsi di coscienza, dopo qualche atto virtuoso o vizioso. I rimorsi in modo speciale ci rivelano, per così dire, l'esistenza di un legislatore supremo, indipendente, immutabile, che essendo la stessa verità giustizia e carità assoluta, non può transigere col vizio. Io non conosco scena più patetica, nè più spontanea e più vera di quella dell'Innominato davanti al Cardinal Federico. Quell' uomo che, avendo obliato Dio fino dai più giovani anni, era invecchiato in ogni sorta di delitti e di ribalderie, e non conosceva altro Dio che la forza e la prepotenza, al sentirsi ripetere il nome di Dio da Lucia, ne impugnò l'esistenza così debolmente, che già si vide in lui risuscitato il sentimento morale; anzi, appunto perchè ne impugnò in modo implicito l'esistenza, fin d'allora mostrò che il sentimento morale ripigliava il natural dominio sopra il suo cuore. E quando poi si sentì ripetere dal Cardinale, quel nome, quanto misterioso, tanto più potente sul cuore e sull'intelletto, la sua risposta non fu che una dimanda; una dimanda che non chiedeva se non una risposta affermativa, perchè non mancava se non alcuno che gli dicesse: — Voi lo vedete Dio; voi lo sentite; voi non potete conchiuder altro, se partite dai vostri rimorsi, come dalla premessa di un legitimo raziocinio. Negar il fatto dei vostri rimorsi, non potete. Dunque sentite Dio —.

« Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! dov'è questo Dio »?

« Voi me lo dimandate? voi? E chi più di voi l' ha vicino? Non ve lo sentite in cuore, che v'opprime, che v' agita, che non vi la-

(1) *La Civiltà Cattolica* può star quieta, chè il chiamare *quasi spontanea*, *quasi un' aspirazione naturale* la persuasione dell' esistenza di Dio, non è punto un accettare *i giudizi ciechi e istintivi di Reid nè l'idealismo di Kant.*

scia stare, e nello stesso tempo v' attira, vi fa presentire una speranza di quiete, di consolazione, d' una consolazione che sarà piena, immensa, subito che voi lo riconosciate, lo confessiate, l' imploriate » ?

Non gli chiede già che lo conosca, ma che lo riconosca. lo confessi. perchè il rimorso è cosa superiore all' uomo, benchè sia nel cuore dell' uomo. Cosa sarà. se non l' imperativo morale o un suo effetto? Ma l' imperativo morale, se non è anche personale, è incompleto; una cosa non sta senza l' altra; la cognizione dell' obbligazione morale inchiude quella di un imperante vivo, sussistente, personale. Perciò l' Innominato non nega ormai che sia di Dio la voce che sente in cuore, ma solo gli par troppo che Dio si occupi di lui, faccia su di lui alcun disegno: « Oh! certo! ho qui qualche cosa che m' opprime, che mi rode! Ma Dio! Se c' è questo Dio, se è quello che dicono, cosa volete che faccia di me » ? L' innominato sentiva già Dio con un sentimento che aveva ancora il carattere d' un sentimento di natura imperfetto e insufficiente; ma il Cardinale l' aiutò a sentir meglio e secondare anche quello della grazia; e l' Innominato « si coprì il viso con le mani, e diede in un dirotto pianto; che fu come l' ultima e più chiara risposta ».

Se le passioni non avessero d' ordinario una voce assai più potente di quella dei rimorsi; il numero di coloro che in pratica non ammettono l'esistenza di Dio, sarebbe assai più scarso.

CAPO TERZO

Dell' Ateismo.

92. Quei che negano l' esistenza di Dio si chiamano *àtei*. Altri di essi sono atei *indiretti*, che ammettono Dio in parole, ma in realtà lo negano, perchè nel loro sistema o non si può provare l' esistenza di Dio, o Dio vien definito in modo assurdo, come fanno i panteisti, i materialisti, i dualisti, e altri non pochi. Altri son atei *diretti*, e si suddividono in atei *negativi* e *positivi*. Gli atei negativi sono quelli che non impugnano già l' esistenza di Dio, ma la ignorano; i positivi invece o la negano o ne dubitano. Questi ultimi si suddividono in atei *teoretici* o *speculativi*, che impugnano con loro propri argomenti l' esistenza di Dio; e in atei *pratici*, che vivono non curanti di Dio, come se Dio non esistesse.

93. Il negativo non si può con proprietà chiamare vero *ateismo*, giacchè coloro che ignorano Dio non può dirsi che lo neghino. Resta solo a sapersi, se possono darsi degli atei negativi. Quelli che accordano all' uomo l' intuito immediato di Dio non possono

ammallerli se non in quanto sostengono che l'obbietto del primo intuito non esce dall' indeterminato e non marita il nome di cognizione fuor che allora che, per mezzo della parola, da diretto diventa riflesso, e cade così nel dominio della coscienza. Per costoro l'ateismo negativo si riduce a un mero difetto di riflessione per mancanza di un appropriato stimolo, o sia del linguaggio. Per gli altri invece che sostengono essere impossibile che Dio sia obietto immediato e naturale dell' intuito, e che Dio non è quindi nè pure il primo noto, si possono dare dei veri atei negativi, 1.° attesa l'età come è dei bambini che non sono ancora giunti a un dato sviluppo della ragione; 2.° in causa di ebetudine di mente; 3.° per difetto d'istruzione, giacchè l'uomo abbandonato a sè mancherebbe forse per tutta la vita di sufficiente eccitamento a fare questa ricerca.

94. Contro gli atei positivi teoretici sono dirette le prove dell'esistenza di Dio che abbiamo esposte. Non potendo alcun uomo negare la contingenza del mondo senza contradire all' evidenza e al buon senso, nè riconoscerla senza ammetter l' Ente necessario, è chiaro che non può darsi un ateo teoretico di buona fede. L'umana malizia e perversità giunge a persuadersi di opinioni che contengono errori i più strani. Ciò prova che l'ateismo non è che un aberramento della ragione, colpevole almeno in causa. Esso non è nè spontaneo nè conforme alla natura; i popoli rozzi saranno politeisti, superstiziosi, ma non atei; *barbari omnes Deum admittunt*, scrive Massimo Tirio *a*). L' ateismo non alligna che nelle menti dei dotti, o a meglio dire in certe menti che dalla cultura non hanno ricevuto che il dissodamento del terreno ma non il seme della vera dottrina, o meglio non hanno educato questo seme. E la negazione dell'assoluto e del necessario implica tanti assurdi e tante contradizioni, riduce la mente a un caos così spaventoso, che, a meno di ammetterla o come effetto del più cieco orgoglio, o come conseguenza delle passioni, o come un esito di mente infermiccia, non credo che possa spiegarsi in altra maniera.

95. Le conseguenze pratiche poi che dall' ateismo dovrebbero necessariamente derivare alle società sarebbero esiziali, se l' uomo, nel suo operare, fosse più conseguente. Tolta la persuasione di quell' Ente, che è l'unico essenziale legislatore, il cui occhio penetra tutto, la cui mano arriva a tutto, la cui giustizia tosto o tardi non lascia niente di impunito, niente senza ricompensa, non

(a) Massimo Tirio, filosofo platonico del secondo secolo, fu a Roma sotto all' Imperatore Commodo: non è da confondersi con Clodio Massimo filosofo stoico, maestro di Marco Aurelio. Di dettato di Massimo Tirio ci avvanzano 41 discorsi o dissertazioni sopra argomenti filosofici scritti in greco in buono e chiaro stile, e savissime ne sono le dottrine (G. N.)

resta più che l'utilitarismo e la forza bruta in morale. Se oggi esistesse una città di atei, all'indomani sarebbe distrutta di propria mano in nome della logica. Gli atei pratici che non si curano molto di trovare argomenti per negar Dio, sono più corrivi al delitto, perchè le passioni sono la causa prima e il fine ultimo del loro ateismo.

SEZIONE TERZA

DELLA NATURA DI DIO

CAPO PRIMO

Dio è l'essere uno nell'essenza e trino nelle forme.

96. Il concetto più elevato che la nostra mente, aiutata dalla rivelazione, può formarsi di Dio, è quello che abbraccia l'essere nella sua massima *totalità* e *unità*. Fra tutte le espressioni con cui possiamo definir Dio, la più propria, la più esplicita sarà quella appunto che ne esprimerà l' *essenza totale* a quel modo che noi possiamo conoscerla, e l' *unità* perfettissima. Ora, tutte le altre espressioni che comunemente si adoperano di Ente supremo, di Ente assoluto, di Ente perfettissimo e simili, lasciano ancora molte dimande a farsi, molte incognite. Ma se noi v' inchiuderemo espressamente tutto ciò che appartiene all' *essenza dell'essere*, e che in pari tempo non divide nè moltiplica l'essere, ma ne mostra l' intrinseco ordine essenziale, senza il quale l'essere è ripugnante, allora avremo raggiunta l'ultima perfezione possibile nel nostro concetto.

97. E bene, se c' è qualcosa che appartenga *essenzialmente all'essere*, non è vero che questo qualcosa non potrà mancare all'essenza divina? Ma se questo qualcosa o queste diverse cose appartenenti all'essenza dell'essere si trovassero nell'essenza divina per modo di *composizione*, di *unione accidentale*, o comunque sia in un modo imperfetto e deficiente, si potrebbe in tal caso dire che Dio fosse l'Ente perfettissimo, semplicissimo, assoluto? La ragione trova un assurdo nella supposizione di un essere che abbia in proprio tutta l'essenza dell'essere,ma che l'abbia per modo di composizione e d'incremento accidentale. Dunque 1.° all'essenza di Dio deve appartenere tutto ciò che è dell'essenza dell'essere. 2.° tutto ciò che entra nell'essenza dell'essere deve formare nell'essenza divina un'unità e semplicità assoluta.

98. Ora, noi vedemmo più volte che all' essenza dell' essere appartiene *l' idealità, la realità, la moralità*, che sono le tre forme primordiali e, diremo, categoriche dell' essere. Dunque Dio, essere perfettissimo, deve essere e intelligibile, e sussistente

o reale, e morale. Ma queste tre forme devono trovarsi nell'essenza divina per modo che ne risulti una sola e unica essenza; altrimenti o non sarebbe un solo Ente o non sarebbe perfettissimo, risultando dalla composizione di una forma con l'altra, e non possedendo queste forme essenzialmente, ma solo per accidente. Dunque Dio è « l'essere uno nell'essenza e trino nelle forme » ; il che esprime appunto l'essere nella sua massima totalità e semplicità perfettissima.

99. Che all'essenza di Dio appartengano in proprio tutte e tre le forme dell'essere da noi conosciute, è cosa per sè manifesta. Può negarsi che Dio sia *ideale* o *intelligibili*? Se alla sua essenza mancasse l'intelligibilità, Dio, per non dir altro, non conoscerebbe sè e l'altre cose, e così l'uomo, che conosce sè e il mondo, sarebbe maggiore di lui. Può forse concedersi a Dio l'intelligibilità e negarglisi la *realità*? Ma se a Dio appartiene l'idealità, dove poggeremo noi questa forma, se non ammettiamo una mente, in cui si trovi e da cui sia intesa? E la mente cos'è se non una sussistenza? Anzi, non può concepirsi la ragione per cui sussistono o si conoscono gli esseri non intelligenti.(senzienti solo o solo materiali), se non si ammettono 1.° i loro tipi o esemplari, 2.° una mente che li concepisca, 3.° una potenza che li riduca all'atto della sussistenza. Se Dio è l'essere perfettissimo, deve dunque essere 1.° intelligibile per essenza, 2.° intelligente; cioè 1.° ideale, 2.° reale. Ma se Dio conosce sè stesso per la sua stessa conoscibilità, può egli fare che non compia in sè questo suo atto essenziale di conoscersi con l'amare sè stesso? Se per la sua intelligibilità si conosce come bene, si può egli supporre che non aderisca a sè come bene, compiacendosi di sè stesso? Non si vedrebbe in tal caso un fine della sua propria esistenza? E poi l'essere è amabile in qualunque grado si conosca; l'essere perfettissimo ha in sè una somma amabilità e dignità. Se l'essere sommo non si amasse, o non si amasse sommamente, sarebbe l'essere il più imperfetto, perchè tanto più mancherebbe all'esigenza dell'essere, quanto più grande egli si concepisce. È dunque impossibile che Dio non ami sè stesso senza modo e senza gradi ma sommamente. Dunque a Dio non può mancare la forma completiva dell'essere, cioè la moralità.

100. Le tre forme da noi indicate come essenziali all'essere divino corrispondono a ciò che tutti i filosofi e i teologi sogliono attribuire a Dio, cioè alla sapienza, potenza, bontà, come perfezioni a lui essenziali. Se non che le tre forme da noi indicate sono più semplici nel loro concetto; sono, per dir così, la base delle perfezioni comunemente indicate. La *sapienza* di Dio è *sussistente* e non è quindi la sola *idealità*, ma, oltre questa, anche il *verbo* di Dio, che noi non percepiamo, ma solo conosciamo in via analogica. La *potenza* di Dio non è la semplice *realità*, ma di più il rapporto di questa col possibile o creabile. Finalmente la *bontà*

di Dio, essendo tanto essenziale all' essere divino quanto le altre forme si enuncia più semplicemente col chiamarla *moralità*, mentre in Dio è identico l'*operare* al *volere*, e il *volere* all'esser *giusto* e *buono*.

CAPO SECONDO

Degli attributi di Dio considerati come proprietà.

ARTICOLO PRIMO

Unità e semplicità dell'essere divino.

101. Prima di considerare a parte a parte le diverse forme dell'essere divino e le reciproche loro dipendenze e relazioni, mettiamoci a investigare quegli attributi che sono propri dell' essere divino sotto qualunque forma, e pei quali esso distinguesi essenzialmente dall' essere creato e relativo. Questi attributi li diciamo *proprietà* per distinguerli dagli altri che chiameremo *facoltà* divine. Non già che queste siano meno proprie ed esclusive dell'essere divino; ma quelle sono così proprie di Dio, che non si possono in alcun modo estendere alle creature; laddove le facoltà divine, desumendosi in via analogica dalla cognizione di noi stessi, sono in qualche senso comuni e a Dio e alle creature. Della prima specie sono la semplicità assoluta, l'unicità, l' infinità, la necessità, l'eternità, l'immensità, l' assoluta indipendenza, e tutte quelle che in queste si racchiudono; tutte proprietà opposte all'essere creato, che noi conosciamo come essenzialmente finito, contingente, temporaneo, dipendente, limitato, molteplice, relativo.

102. Nell'investigazione di questi attributi non possiamo procedere che per via di esclusione o rimozione, rimovendo dal concetto di Dio tutte quelle proprietà che conosciamo esser proprie degli enti da noi percepiti, perchè ripugna che si trovino nell' essere divino; onde si dicono anche attributi *negativi*, come risulta dalla stessa maniera con cui vengono enunciati.

103. La prima proprietà da considerare nell'essere divino, donde si possono logicamente dedurre tutte le altre, è la sua perfetta *unità* e *semplicità*. L'uno esclude il *molteplice*, e il semplice esclude la *composizione*. La composizione, inchiudendo il molteplice, esclusa quella, anche questo rimane escluso; onde noi prendiamo la semplicità e l'unità per una stessa cosa.

104. Osserviamo da prima che qui noi parliamo di una semplicità la più perfetta e nel senso il più stretto e assoluto; non già in quel senso in cui si adopera quando si parla, per esempio, dei corpi semplici, i quali si chiamano così per intendere la sempli-

cità elementare, la quale non è che l' impossibilità fisica di una ulteriore decomposizione chimica; e nè manco in quell'altro senso più proprio, per cui diciamo semplice, per esempio, l'anima umana, non volendo altro escludere da essa fuorchè l' estensione corporea e le parti materiali. La semplicità propria dell'essere divino è così assoluta, che deve escludere ogni specie di composizione di qualsivoglia sorta.

105. L' essere divino pertanto esclude ogni composizione non solo *fisica*, che risulta di parti realmente distinte, o di forma e di materia; ma anche *metafisica*, che risulta di atto e potenza, d'essenza e sussistenza di sostanza e accidente; e finalmente anche *logica*, che si compone del genere e della differenza specifica.

106. Primieramente l'essere divino esclude ogni composizione fisica. In altre parole, Dio non è corpo. Gli attributi divini non essendo delle proprietà *realmente* distinte nell'essere divino, come sono a cagion d'esempio, nell' anima nostra la proprietà di sentire e quella d' intendere, ne segue che ciascun attributo divino può essere dimostrato mediante ciascun altro. Dio, verbigrazia, è infinito; se è infinito, non può essere corpo, perchè al corpo è essenziale l'estensione limitata nello spazio. Dio è immenso, eterno, immutabile, necessario; Dio è causa prima, primo motore, ente primo, ente nobilissimo, perfettissimo: dunque non è corpo, perchè niuna di queste proprietà può appartenere alla natura corporea.

107. Basta l'averlo avvertito una volta: e noi, per amore di brevità, ometteremo in seguito queste dimostrazioni, d'altra parte assai facili e per sè manifeste. Invece prenderemo per punto di partenza la definizione da noi data di Dio, chiamandolo « ente uno nell'essenza e trino nelle forme ». L'ente non può essere uno nell'essenza e trino nelle forme, se non in quanto le forme s' immedesimano con l'essenza stessa dell'ente; altrimenti non è più *ente uno*, ma sono *più enti*. Ciò posto, 1.° il corpo non è uno se non in quanto si unizza, per dir così, dal nostro sentimento e dal nostro pensiero: in sè egli è molteplice, constando di date parti le une distinte realmente dalle altre e fuori delle altre; 2.° il corpo *reale* non è identico col *corpo ideale*, o sia con la sua *idea*. Dio all' incontro è l' essere tutt' insieme ideale e reale. Ora, siccome l' ideale ci si presenta come illimitato, infinito, anche il reale divino deve essere infinito; altrimenti non è più lo stesso ente. Ogni corpo è essenzialmente limitato. Dunque è escluso dalla *realità* dell'essere divino.

108. Si opporrà che noi supponiamo Dio essere l'identico ente e come ideale e come reale, senza però averlo dimostrato. Chi ci opponesse ciò, mostrerebbe di non aver compresa la prova ontologica da noi recata dell'esistenza di Dio. Il principio dell' *assoluta esistenza* ci ha condotti a questa conclusione che, se esiste

l'essere infinito sotto una forma, deve senza dubio esistere anche sotto le altre. Ma l'essere ideale da noi intuito è infinito sotto un rispetto, presenta i caratteri della necessità, dell'eternità e simili. E d'altra parte ripugna che l'ideale sussista fuori d'ogni mente, d'ogni subietto. Dunque pel principio di assoluta esistenza o sussistenza, deve sussistere il reale corrispondente all'ideale a noi noto, cioè eterno, necessario, infinito, e perciò identico all'ideale. Ma il corpo ha caratteri affatto opposti a questi; dunque l'essere divino non può avere natura corporea.

109. Potrebbe almen dirsi che Dio risulta di *forma* e di *materia*? Se ciò fosse, egli sarebbe *forma limitata*. Le forme create non sussistono divise dalla materia; o per lo meno non sono forme corporee, ma d'altra specie. Ma in Dio ripugna ogni diversità dell'essere ideale dal reale. Dunque non può essere forma limitata. Esso dunque è *pura forma*, forma sussistente per sè, e non già nella materia e per la materia.

110. Ma dall'essere divino è esclusa ogni composizione anche metafisica. In primo luogo, Dio non è composto di *atto* e di *potenza*, ma è *puro atto*. In ogni ente finito c'è qualche cosa in atto, come la sussistenza, ciò senza di cui l'ente non sarebbe; e c'è qualche cosa in potenza che si concepisce cioè come non essenziale all'ente, che può all'ente aggiungersi o togliersi. Ma l'essere divino comprendendo in sè tutte le forme dell'essere come a lui essenziali, comprende tutta l'essenza dell'essere. Ora, all'essenza totale dell'essere non può nulla aggiungersi, nulla togliersi. Dunque in Dio niente è in potenza, tutto è in atto. Se noi concepiamo Dio che crea il mondo, e che perciò *esercita*, per così dire, *una sua potenza*, ciò deriva dalla maniera limitata del nostro concepire. Chè, del resto, se Dio opera qualcosa, l'atto suo è coeterno a lui e fuori del tempo; è immutabilmente nell'atto stesso della sua sussistenza, quantunque egli non sia a ciò necessitato, ma lo faccia liberamente come si vedrà in avanti.

111. In secondo luogo, in Dio non si distingue l'*essenza* dall'*essere* nè da'suoi *attributi*. Negli enti reali l'*essenza* si distingue realmente dalla *sussistenza*. Cos'è l'essenza di una cosa? È ciò che ne presenta i costitutivi e che la rende logicamente possibile, contenendosi essa perciò nell'Idea eterna e universale della cosa. L'essenza, per esempio, dell'uomo che sogliamo esprimere con l'astratto *umanità*, non è altro che ciò che si contiene nella specie o idea dell'uomo. Niuno però confonderà mai la specie *uomo* con gli uomini reali. Quella è separata da questi, ne è indipendente, è una e unica, mentre gl'individui reali sono molti e possono indefinitamente moltiplicarsi. L'essenza dell'uomo sussiste eternamente, immutabilmente, e quindi si può concepirla anche divisa e priva di veruna realità corrispondente. Ma nell'Essere assoluto l'essenza e la sussistenza o l'essere non si distinguono realmente, giacchè un Dio possibile è ripugnante,

come ripugna che l'ideale possa stare senza alcun reale. Dunque Dio è la sua propria essenza, e tanto è in lui l'essenza, quanto la sussistenza.

112. Conseguentemente da Dio è esclusa la composizione di sostanza e accidenti. *L'accidente*, o si consideri come una qualità che consegue dall'essenza e l'accompagna, o come qualità che può essere o non essere nella sostanza, ripugna all'Ente completo. Se l'essenza e l'essere sono una stessa cosa in Dio, c'è niente che consegua o derivi dall'essenza divina; essa è pura e schietta essenza; molto meno poi si può concepire in essa alcun che di aggiunto, non potendosi aggiungere all'essenza dell'essere cosa che sia fuori dell'essenza dell'essere. Ma questa o sussiste completamente o non sussiste, altrimenti non è l'essenza dell'essere. Dunque in Dio non si può dare accidente. E siccome il concetto di *sostanza* è correlativo a quello di *accidente*, perciò sant'Agostino, come vedemmo, ama meglio chiamar Dio *essenza* che non sostanza.

113. Per ultimo, l'essenza divina esclude anche la *logica* composizione del *genere* e della *differenza*. A poter concepire il genere e la differenza in Dio, bisognerebbe che a Dio appartenesse qualcosa che fosse propria o potesse esserlo anche di altri enti, e qualcosa che fosse propria di lui solamente. Ma in Dio c'è niente che non sia proprio di lui solo, e negli altri enti c'è nulla che sia loro comune con Dio.

Si dirà che l'essere è comune e a Dio e alle creature, e che perciò è quel genere comunissimo in cui tutti gli enti convengono. Ma noi abbiamo distinto tra l'*essere* come *nozione*, come idea dell'atto di *esistenza*, e l'*essere* come *essenza*. Noi siamo costretti, dalla limitazione della nostra intelligenza, di collocar Dio nella gran classe degli enti, perchè non abbiamo l'intuito di Dio, ma soltanto l'idea dell'ente. Siccome però altro è l'*esistenza* di una cosa, altro l'*essenza*, e in quanto a questa — niente si può predicare univocamente di Dio e delle creature —, come si è dimostrato; così Dio non è classificabile, non si distingue dalle creature per via di qualche differenza, ma tutto in esso è differente dalle creature. Dio è l'essere fuori di ogni genere e di ogni specie; è l'essere per sua essenza *singolare*.

114. Qualcuno opporrà: Voi dite che Dio è l'essere a un tempo ideale e reale; che in Dio la idealità è identica alla realità, perchè anche questa appartiene all'essenza dell'essere completo; che la realità divina corrisponde perfettamente all'idealità divina. Ma in Dio c'è l'ideale delle creature. Dunque in Dio deve esserci anche il reale corrispondente. Dunque Dio risulta tutt'insieme del reale infinito e finito, necessario e contingente. Eccoci necessariamente nel più massiccio panteismo.

Rispondo che, se Dio è l'essere ideale e reale ad un tempo, è impossibile che la realità finita entri nell'essenza divina. Nell'es-

senza divina infatti non può entrare se non l'essere essenziale. Ma il reale finito non è punto l'essere essenziale, non ne fa parte, non ci entra. Il farcelo entrare è contradizione, è dire che è essenziale nel momento che si confessa ch' esso è accidentale. E in fatti che l'ideale, il quale è infinito, possa stare senza un reale infinito, ciò ripugna col principio di assoluta esistenza. Ma l' ideale del finito si può concepire anche solo, anche privo di ogni reale finito, senza contradizione. Giacchè allora l'ideale non è che la possibilità del finito, il suo esemplare o tipo. Ora, che ripugnanza può esserci a concepire l' esemplare senza l' esemplato? Non è anzi assurdo il concepire l'esemplato come coetaneo, per così dire, cioè coeterno con l'esemplare? Dunque il finito reale non appartiene all'essenza dell' essere, quando il suo tipo eterno vi appartiene. Dunque nell' essere divino non può entrare l' essere reale finito.

È vero che noi diciamo che in Dio l' ideale e il reale si corrispondono perfettamente. Ma ciò che vuol dire? Vuol dire che il reale divino è infinito, come lo è il suo proprio ideale, perchè l'unico reale che entri nell' essenza dell' essere e non negli accidenti o nelle passioni estrinseche dell'essere, è appunto l'infinito. Ciò posto, il reale finito non corrisponde mai adeguatamente all'ideale, anzi è impossibile che lo adegua. Dunque è impossibile che il reale finito sia quello che è richiesto dall' essenza dell' essere e possa entrare nell' essere divino. Com' è possibile che il reale finito adegui l' ideale, se questo è infinito? Com' è possibile che si realizzi tutto il possibile finito, mentre la possibilità è infinita? Da ciò si conosce che il solo reale divino adegua l' ideale divino; e che all' ideale del finito non corrisponde in Dio il reale finito, il quale non appartiene all' essenza dell' essere, ma bensì la potenza infinita di realizzare il finito.

Finalmente il reale finito, apppunto perchè è fuori dell' essenza dell' essere, si distingue sostanzialmente dal suo ideale; quando invece il reale infinito, appartenendo all' essenza dell' essere, è una sola sostanza, una stessa essenza con l' ideale. Non può dunque il reale finito costituire una sola sostanza con Dio.

115. Ma si dirà: in Dio non ci sono forse molte e diverse perfezioni? Queste perfezioni non si distinguono forse realmente le une dalle altre? Io dico, per esempio, che Dio è *uno*, ma dico di più ch' esso è ideale, reale, morale; dico che quest' essere è eterno, è immutabile, e via discorrendo. Ciò che si presenta come fornito di diverse qualità non può essere perfettamente *uno* e *semplice*; esso ci si presenta come *molliplice*, e quindi come *composto*. È l' *ente*, più alcune *qualità* dell'ente.

È vero che, predicando dell' essere divino le tre forme, il mio discorso divide l' essere dalle forme; ma questa divisione sta solamente nella maniera del concepire subiettivo e d' esprimere la mia cognizione riflessa; quanto all' essere in sè, non si distingue

realmente dalle sue forme. È necessario che, se c'è l'essere, esista sotto ciascuna delle sue forme essenziali. L'essere diviso da ogni forma è un astratto, un concetto della mia mente. Se la mia mente riflette al suo obietto, e si fa a considerare ciò ch'essa pensa, trova o di pensare un ente soltanto ideale, o anche reale, o finalmente anche morale; e vede che non può a meno di riferir l'essere ad alcuna di queste categorie. Ma quando poi prescinde dalle categorie, e considera l'ente in sè, trova che deve sussistere un tal ente in cui le forme non sono più categorie, ma sono l'ente stesso identico alla sua essenza triniforme.

Quanto alla distinzione che passa tra una perfezione e l'altra di Dio, o queste sono perfezioni positive, e non spezzano punto l'unità semplicissima dell'essere divino, perchè non sono altro che diversi rispetti sotto cui la mente considera l'identico essere. Essendo tutte perfezioni essenziali, l'una rientra nell'altra, l'una è anche l'altra, o sia è sempre l'identico essere che a noi si manifesta ora come intelligenza, ora come potenza, ora come volontà, e via discorrendo. O si tratta di perfezioni negative, quali sono la semplicità, l'eternità e simili, e queste non aggiungono niente all'essere divino; la nostra mente, pensandole, non pone niente nell'essere divino, ma non fa che rimoverne la moltiplicità e l'accidente.

ARTICOLO SECONDO

Infinità di Dio.

116. L'*infinità* è l'esclusione assoluta d'ogni *limite*. Dio essendo l'Ente assoluto, e perciò abbracciando in sè tutta l'essenza dell'essere, è per ciò stesso infinito. Supponiamo il contrario; s'egli avesse in sè qualche limite, non sarebbe allora una stessa cosa in lui l'essere e l'essenza; in quella parte in cui difettasse, egli sarebbe in potenza e non già in atto. In questa ipotesi, egli non sarebbe più l'essere essenziale; e bisognerebbe inventare un altro essere che rendesse possibile ciò in cui egli sarebbe in potenza e non in atto; giacchè, quando noi diciamo che una cosa è solo in potenza, inchiudiamo nel nostro concetto un essere da cui quella cosa dipende. È dunque manifesto che l'essere il quale è puro atto, è anche infinito.

117. Siccome poi l'essere essenziale ha tre atti o forme, così l'infinità è propria d'ogni forma. Dio è infinito e come intelligibile, e come intelligente, e come morale; infinita sapienza, potenza, volontà.

118. L'infinità è conseguenza della semplicità. La semplicità esclude ogni composizione fisica, metafisica e logica. Ciò che non è composto non è nè materiale o esteso, nè composto di essenza e sussistenza, di atto e potenza, di sostanza e accidente, di gene-

re e differenza; dunque è atto puro, tutto atto, tutta essenza perchè tutto sussistenza, o tutto sussistenza, perchè tutto essenza. Dunque niente di ciò che può appartenere all'essenza dell'essere gli può mancare. Ma l'essenza dell'essere abbraccia tutto l'essere. Dunque l'essere essenziale non ha alcun limite.

119. I panteisti fanno entrare nell'infinito anche il finito, perchè dicono che, se Dio è tutto l'essere, deve abbracciare in sè anche gli enti finiti. È un assurdo patentissimo. Come mai l'infinito può essere la collezione di enti finiti? Moltiplicateli fin che sapete immaginarvi; potrete sempre con la fantasia raddoppiarne la dose; all'infinito non arriverete mai. Chi d'altra parte non riconosce il ridicolo di questo canone panteistico, che l'essere non può concepirsi come infinito se si lascia fuori il finito? L'infinito non è infinito se da lui si esclude il finito? Bisogna capovolgere la proposizione, e dire che l'infinito non è infinito, se contiene in sè il finito. Appare poi più assurdo ancora quando si riflette che di Dio si vuol fare come una terza cosa risultante dell'infinito e del finito; giacchè il primo non è tale se non in quanto non gli manca niente; e il secondo non è tale se non in quanto non può essere contenuto nel primo.

ARTICOLO TERZO

Necessità.

120. La *necessità* è la logica ripugnanza della nostra esistenza, come la *contingenza* è la logica possibilità della nostra esistenza, Ripugna logicamente il pensare come non esistente l'essenza dell'essere o l'essere infinito. E donde questa ripugnanza? Da ciò che, se noi conosciamo l'essere ideale, questo deve pur trovarsi in qualche mente eterna e infinita come lui; se noi inoltre conosciamo che l'ente ha tre forme, e che tutte appartengono all'essenza dell'essere, quell'essere che per natura ci si presenta solo come ideale, non può esistere così limitato, ma deve pur sussistere pieno e assoluto in tutte le tre forme; se finalmente conosciamo degli enti contingenti, questi devono pure partecipar l'essere da qualche causa, la quale non si può pensare come contingente senza supporre una serie infinita di cause, le une producenti le altre; cosa assurda. Dunque, sia pel principio di assoluta esistenza, sia per quello d'integrazione, noi siamo condotti all'Ente necessario.

ARTICOLO QUARTO

Eternità.

121. L'*eternità* è la durazione non successiva. Fingete che un

ente abbia cominciato a esistere; la sua durata non è più continua, ma successiva. Lo stesso dicasi nell' ipotesi che quello ente possa cessare di esistere. Dio è puro atto, essere essenziale. Dunque ripugna che sia passato dalla non esistenza all'esistenza, dall' esistenza potenziale all' esistenza attuale. Dunque è eterno. E non solo eterno rispettivamente al principiare, ma anche al durare, in quanto che ciò che non ha avuto principio, non è cosa prodotta. Dunque nè men può essere ridotto al niente.

122. Lo stesso deducesi dall' ordine dell' ente finito. O niente esiste, o se qualcosa esiste, bisogna ammettere l'ente eterno. Ciò ch' esiste o ha avuto principio, e qualcosa doveva produrlo, doveva perciò preesistere; o non ha avuto principio, e per ciò stesso è eterno. Ma il mondo, che è mutabile finito contingente, ha avuto principio. Dunque esiste l'ente eterno, causa del mondo.

123. E l'ente ideale non si presenta esso come eterno? Può concepirsi che la pensabilità delle cose cominciasse nel tempo? Il tempo non è condizionato alla possibilità delle cose egli stesso? Ma donde ci deriva l' ente ideale-eterno, se non da una mente a lui coeterna? Vedasi che ogni attributo di Dio contiene in sè tutti gli altri. Come dall' eternità si può dedurre la semplicità, l' infinità, e così via; egualmente da tutti gli altri attributi si può dedurre l'eternità.

ARTICOLO QUINTO

Immutabilità.

124. La semplicità assoluta dell' essere divino fa sì che niente si può aggiungnergli, niente togliergli, giacchè esclude ogni mistura di atto e di potenza, di sostanza e accidente, e la sua essenza è identica alla sua sussistenza. Dunque è *immutabile*; immutabile in senso stretto e assoluto, escludendo non solo ogni mutamento di fatto, ma anche ogni possibilità di mutamento.

125. Se è immutabile, come ha potuto creare il mondo? Forse che il mondo è coeterno a lui? e a che giovano le preghiere dell'uomo, se la volontà divina e i divini decreti non si mutano? — A queste e ad altre difficoltà risponderemo a miglior luogo. Intanto non possiamo negare che l' essere assoluto, considerato in sè, sia immutabile, mentre il dirlo assoluto equivale al dirlo sempre essere, tutto essere, improdotto essere, indestruttibile essere, e perciò nè aumentabile, nè scemabile. E ogni mutamento, ogni modificazione dice sempre un aumento o un decremento nell' essere in cui vien fatta.

ARTICOLO SESTO

Immensità.

126. Come la negazione del tempo importa l' eternità, così la negazione dello spazio importa l' *immensità*; la quale è l' impossibilità di concepir l' essere divino entro i limiti dello spazio.

L'ente assolutamente semplice e infinito, escludendo la natura corporea e materiale e comprendendo in sè tutta l'essenza dell'essere, non può concepirsi nello spazio, nè avente alcuna composizione o relazione con lo spazio; e perciò è immenso.

127. Ma dunque, se Dio non è nello spazio, dove c'è spazio, pieno o vuoto, ivi non c'è Dio? L'immensità può prendersi in due sensi; nel senso assoluto, e allora esclude dall'essere divino ogni rapporto con lo spazio, ogni limitazione dello spazio; nel senso relativo, e allora l'immensità non è altro che l'*onnipresenza* di Dio. Dio è presente a ogni punto dello spazio.

128. Dio è presente allo spazio e a tutte le cose che sono nello spazio in tre modi; per la potenza, per la scienza, per l'essenza. Per la potenza, perchè opera in tutti gli esseri e da per tutto come causa prima; per la scienza, perchè tutto sa e conosce, tutto gli sta davanti alla mente come in chiarissimo specchio; per l'essenza, perchè egli è la ragione della sussistenza di tutto ciò che esiste; ciò che importa una piena, per dir così, diffusione dell'essenza divina, come dice sant' Agostino. Guardiamoci però dal concepire una diffusione materiale. Dio non è parte in un punto, parte in un altro dello spazio: esso è tutto da per tutto. Si potrebbe dire che è in tutte le cose, in quanto opera in tutte le cose, ne penetra e pervade la sostanza: E si deve pur dire ch'esso è fuori di tutte le cose, perchè non è punto la sostanza delle cose, nè si unisce a loro come forma con la materia, nè ha con esse di comune niente. In somma, per concepire in modo almeno non erroneo l'immensità di Dio, bisogna escluderne ogn'idea di quantità discreta o continua, di grandezza materiale. Dio non è in alcun luogo; Dio è in ogni luogo: sono due proposizioni entrambe vere, perchè il rapporto di luogo indica limitazione, e l'essere che non fosse presente in ogni luogo, sarebbe per ciò stesso limitato. Dunque Dio non è nè materialmente in alcun luogo, nè col semplice pensiero in qualche luogo o in ogni luogo, ma anche essenzialmente e sostanzialmente si trova da per tutto, appunto perchè spirito e perchè assolutamente semplice e puro atto.

CAPO TERZO

Della divina essenza considerata in ciascuna delle sue tre forme, e in primo luogo del reale divino.

ARTICOLO PRIMO

Se il reale divino abbia la natura di sentimento.

129. Dopo aver considerato quelle proprietà che appartengono esclusivamente all'essenza divina e alle quali corrispondono nelle creature delle proprietà opposte, passiamo a esaminare la natura

dell'essenza divina nelle tre forme dell'essere, e le facoltà e operazioni proprie di essa rispettivamente a ciascuna di esse forme.

130. Giova ricordare ancora una volta che, non potendo noi per la limitazione della nostra intelligenza, abbracciare con un solo pensiero la divina essenza in maniera d'averne una distinta cognizione, siam costretti spezzare e dividere mentalmente l'unità perfettissima dell'essere divino, affine di comporcene poi un concetto sintetico il meno imperfetto che per noi si possa. Così, per esempio, benchè in Dio le tre forme non siano che una sola e identica sostanza, pure siam costretti considerarne ciascuna a parte dalle altre, senza di che non potremmo rilevare il rapporto in cui ciascuna sta alle altre. Egualmente, benchè in Dio, atto puro, le facoltà e operazioni non si distinguono realmente dall'essenza, e a rigor di termine non ci siano in Dio facoltà, pure noi siam costretti dall'indole limitata del nostro pensiero ad ammettere in Dio, sempre in via analogica, delle potenze o facoltà, cancellando poscia con una necessaria correzione ciò che d'imperfetto e di contingente sembra mescolarsi nei nostri concetti, allorchè ragioniamo della natura divina.

131. La prima delle forme che dobbiamo considerare nell'essere divino, è la *realità*, perchè questa precede non già nell'ordine cronologico, ma nell'ordine logico, le altre due; infatti l'idea non sussiste in sè, ma nella mente, cioè nel reale, e non già il reale nell'idea. È vero che se non ci fosse l'essere intelligibile, non ci sarebbe alcuna intelligenza. Ma del pari, se niente ci fosse di reale e d'intelligente, non ci sarebbe nè meno alcun che di ideale e intelligibile. Una cosa non può star senza l'altra; perciò le due forme sono simultanee e coetanee. Ma è il reale che ha nel suo senso l'ideale che lo contempla e in esso contempla sè medesimo, e non viceversa. Il morale poi, procedendo dalle altre due forme le suppone entrambe. Noi perciò diam principio all'analisi dell'essenza divina con la considerazione del reale divino.

132. Abbiamo ripetuto mille volte che il reale consiste o nel sentimento, o nella materia termine del sentimento. E qui domandiamo: il reale divino è sentimento? è termine del sentimento? Termine del sentimento non può essere, perchè vedemmo ripugnare che Dio sia corpo, o che risulti di forma e di materia. Non resta dunque se non che sia puro sentimento, sentimento affatto spirituale.

133. Ma come possiam noi assicurarci che in Dio esista il sentimento? Se Dio è fuori d'ogni genere e d'ogni specie, il dargli sentimento non è un collocarlo nel genere degli esseri dotati di sentimento? A togliere questa difficoltà, bisogna che ci ricordiamo che niente può predicarsi univocamente di Dio e delle creature, ma che di Dio si possono predicare in senso analogico tutte le perfezioni delle creature razionali. Ciò posto, in quella maniera che noi diamo a Dio mente, intelletto, sapienza, forza, pruden-

za, e simili, egualmente, partendo dalla cognizione del nostro spirito, diciamo che il reale divino è sentimento. Possiamo bensì dire che in Dio deve ammettersi un sentimento; ma come poi sia, ciò è quanto ignoriamo, quanto pensiamo in un modo negativo. Sappiamo però che il sentimento divino non può essere se non infinito, assoluto, perfettissimo. E, poichè l'infinito e assoluto non entra in verun genere nè in veruna specie, mentre non può pensarsi che unico e solo; ne segue che il dare a Dio sentimento non è un collocarlo nella classe dei sentimenti, se non per analogia.

134. Ma la natura del sentimento non è forse quella di essere costituito, determinato, circoscritto dal suo termine? Non è dunque dell'essenza del sentimento di essere limitato? Come mai può ammettersi in Dio una circoscrizione, un limite? Chi ragiona così fa vedere di partir dalle grette idee del sensismo. Il sentimento corporeo, questo si è limitato, perchè ha per sua essenza di percepire un termine corporeo e materiale. Ma non è così del sentimento spirituale e incorporeo. Questo pure ha un termine, senza di cui è inconcepibile. Ma qual è questo termine? È un termine ideale obiettivo, il quale è fuori di ogni spazio, non ha nè meno un possibile rapporto con lo spazio e con l'estensione. L'anima nostra, in quanto corporeamente sensitiva, è limitata al suo termine sensibile che è il corpo; ma in quanto intelligente, consiste in un sentimento che non ha verun rapporto con la materia, e che perciò partecipa della natura infinita del suo obietto informante, l'idea.

Vero è che l'anima nostra, anche nella sua parte intellettiva, nel sentimento spirituale che ne costituisce la parte più nobile, è ancora finita e limitata. Ma ciò non toglie che da essa noi possiamo per integrazione salire al concetto di un sentimento spirituale illimitato. Perchè è limitato il nostro sentimento spirituale? Perchè limitata è la misura in cui esso intuisce l'essere e ne viene informato. Supponiamo che il termine ideale, per ipotesi impossibile, le si manifestasse, non solo *tutto*, ma *totalmente*, cosicchè l'anima nostra comprendesse tutto l'intelligibile e totalmente. Siccome è vero che il sentimento è costituito e determinato dal suo termine, così ne segue che quanto è maggiore il termine, tanto deve aumentare il sentimento stesso; levando ogni limite al termine, levasi pure al sentimento: ecco un sentimento infinito. Ho detto però *per ipotesi impossibile*, perchè nè men Dio potrebbe partecipare a un sentimento creato l'intuizione di tutto quanto è l'ideale; in altre parole non potrebbe creare un sentimento infinito.

136. Non è già che il sentimento divino sia infinito per la sola ragione che infinito è l'ideale che con lui forma una sola essenza. Il reale divino è infinito, perchè è tutto l'essere essenziale. Quindi non c'è perfezione che in esso non sussista; altrimenti non sarebbe l'essere essenziale. Noi però abbiam fatta l'ipotesi di un sentimento creato, a cui fosse comunicato tutto e totalmente

l'ideale, unicamente per dimostrare che la proprietà di essere infinito non disconviene al sentimento spirituale, mentre se c' è un sentimento che abbia per termine tutto l' ideale infinito, questo sentimento è infinito egli stesso. E tale è appunto il reale divino.

136. Supponiamo il contrario ; supponiamo che Dio non abbia sentimento, qualcosa di analogo al nostro sentimento intellettivo, spirituale. Quanti assurdi ! Dio in tal caso non avrebbe *vita*. Se Dio vive, come non avrà sentimento della sua vita ? La vita non consiste anzi nel sentire? Dio inoltre è beato per essenza,è amore per essenza. Ma come mai sarà beatitudine, come sarà amore, se non ha sentimento? Godere non è sentire ? amare non è sentire ? È dunque evidente che il reale divino non è che il sentimento infinito e perfetto, cioè divino. Solo diciamo che, mentre noi sappiamo positivamente cosa sia l' essenza del *sentimento umano*, e per l'astrazione anche del *sentimento intellettivo* puramente, invece abbiamo, nell'ordine di natura, una cognizione negativa e solamente analogica del *sentimento divino*.

ARTICOLO TERZO

Dell'intelletto divino.

137. Il reale divino è per essenza intelligente. Ciò si dimostra con più ragioni. 1.° Il reale essenziale, quale abbiam detto essere il reale divino, è quello che costituisce l' identico essere con l'idealità e con la moralità. Parliamo solo della forma ideale. Se a Dio è essenziale questa forma, e se l' idealità non può esistere che in un *subietto*, in una mente,ne segue che il reale divino contiene l'ideale nel suo seno. Il reale che contiene l' ideale nel suo seno cos' è se non l' essere intelligente ? Dunque Dio è per sua essenza intelligente. 2.° A Dio appartiene essenzialmente la moralità. Questa non può essere che in un essere intelligente. Dunque Dio è intelligente per essenza. 3.° Dio è causa creatrice.Creare è cavare dal nulla qualche cosa. Ma non si può cavare dal nulla senza aver cognizione di ciò che si vuol creare. Dunque a Dio appartiene essenzialmente l' intelligenza. Lo stesso ragionamento può ripetersi a riguardo di tutti gli argomenti cosmologici che dimostrano l'esistenza di Dio. 4.° L'intelligenza appartiene anche a molte creature. Dio che ha fatte le intelligenze , non sarà intelligente, mentre ogni cosa produce effetti simili a sè ?

138. Si opporrà che da questo principio si dovrebbe conchiudere che Dio è anche corpo e corporeamente sensitivo , perchè ha creato i corpi, e gli esseri senzienti corporeamente. Ma il confronto non regge, perchè i corpi e gli esseri sensitivi non hanno la ragione perfetta di enti, mentre, mancando di cognizione, non sono fine a sè stessi. All'essenza dell'essere non appartiene la corporeità e la sensitività reale, come vi appartiene l'intelligenza. Se

però esistono delle intelligenzè in cui l'essenza non s'identifica con l'essere,queste non saranno se non similitudini dell'intelligenza divina. Intanto si deve dire che, se Dio creò delle intelligenze, egli non può non essere intelligente. Questo ragionamento non può ripetersi partendo dalle creature materiali o materialmente sensitive, perchè non c'è niente nell'essenza dell'essere che possa dirsi materia, corpo, senso corporeo. Dunque, da ciò che Dio produsse questi enti, non viene la conseguenza che Dio abbia corpo e senso corporeo. L' intelligenza è proprietà che Dio può comunicare alle creature, perchè può farle partecipi dell' idealità che è divina; quindi regge l' argomento che, se Dio creò delle intelligenze, è intelligente egli stesso. Ma la corporeità e la sensitività corporea è una sostanza che manca della piena ragione dell' ente, perchè manca, se ce lo permettono certi uomini leggieri, della *suità*, vale a dire della personalità e della consapevolezza; non sono enti a sè, non hanno ragion di fine. In Dio non può cadere imperfezione, o sia tale limitazione che tolga alla sostanza la perfetta ragione di ente. Dunque ripugna che Dio sia corpo o senta per mezzo di un corpo. Il che tuttavia non distrugge il principio generale, che ogni causa produce un effetto simile a se. Dio infatti, nel produrre i corpi e gli enti materialmente sensitivi, non fa che ridurre all' atto della sussistenza gli esemplari eterni che sono in lui. Perciò si dice che le proprietà delle creature corporee e sensitive sono in Dio non formalmente nè materialmente, ma in modo eminente, sovrintelligibile.

139. L' *intelligenza divina* noi la conosciamo per via analogica, partendo dall' anima nostra. E siccome nell' anima nostra distinguiamo la sua essenza dalle sue potenze, e quindi ammettiamo in noi l' *intelletto* quale facoltà e potenza d' intendere; il medesimo trasportiamo in Dio, ammettendo *l' intelletto divino*. Ma, se il nostro intelletto passa dalla potenza all' atto, formandosi così la cognizione delle cose; tutto all' opposto l' intelletto divino non può concepirsi solo in potenza, ma è puro atto. Tutto lo scibile in Dio è anche conosciuto, è tutto attuato come cognizione. Dunque l'intelletto divino non è mera potenza come in noi. In Dio l' essere e l' intendere sono una stessa cosa; o sia l' essere in Dio è il suo intendere, come il suo intendere è il suo essere.

140. L'intelletto divino con un atto semplicissimo, intende e conosce 1.° l' essenza divina, 2.° le cose create; e siccome in Dio tutto è essenziale, perciò l'atto con la quale Dio conosce sè stesso non si distingue realmente dall' atto con cui conosce le cose da lui diverse; anzi non si distingue realmente dalla divina essenza stessa. Ove però si consideri l' ordine logico, l' essenza divina si concepisce come antecedente all' intelletto divino, come quella che è principio dell' intelligenza; questa pure si concepisce prima come potenza, e per ultimo si concepisce l'intellezione come atto di essa. Tutto ciò per quella legge del nostro pensiero che non

può discorrere della divina essenza se non coi dati analogici somministrati dalla cognizione positiva dell'anima nostra.

141. Se l'intelletto divino è atto puro, cosicchè niente Iddio conosce in potenza; ne discende che l'intelletto divino vede ogni cosa con un atto semplicissimo e pieno, e perciò l'operazione sua non segue la legge della umana intelligenza, la quale acquista le cognizioni o meglio le viene completando con la sintesi e con l'analisi, componendo e dividendo, col discorso raziocinativo.

142. Ancora, se l'intelletto divino è un atto puro, è anche immutabile. Perciò Iddio non può perdere un apice della sua conoscenza, come non può accrescerla. Il che è dire che l'intelletto divino è la stessa verità immutabile e infallibile, è l'atto con cui Dio contempla la verità, la quale non si distingue realmente dalla sua essenza. Ne segue parimenti che non solo a lui tutta è presente la verità eterna e assoluta, ma anche tutto il tempo e tutto ciò che avviene nel tempo, in una parola Dio è onnisciente. Se noi ammettessimo che Dio non conosce quelle cose che non sono ancora avvenute, ma che avverranno in futuro, faremmo Dio mutabile, perchè in tal caso nell'intelletto divino andrebbe crescendo la cognizione in ragione dello svolgersi degli avvenimenti.

143. Se Dio, dicono alcuni, conosce ab eterno gli atti delle creature, come si concilia questa divina prescienza col libero arbitrio delle create intelligenze? Si concilia così: Dio è causa prima e assoluta, non solo di tutti gli enti, ma anche di ogni loro operazione. L'atto creativo è dunque condizione indispensabile d'ogni operazione delle creature, sia essa necessaria, sia libera. E siccome, l'atto creativo è eterno e indipendente dalle creature, così Dio vede in esso ogni cosa, ogni avvenimento che si svolge nella serie dei tempi; vede gli atti necessarî come tali, vede gli atti liberi come liberi. Rispetto a Dio tutte le cose e tutte le loro operazioni sono presenti, e non già passate o future, vedendo egli le cose come passate o come future soltanto per il rapporto di successione che hanno fra loro: così rispetto a lui si dà scienza di tutte le cose, la quale non si chiama prescienza se non rispetto a noi che siamo soggetti alla legge del tempo. Di più: tutto ciò che avviene nel mondo, avviene in forza di un decreto imperativo o permissivo di Dio, perchè Dio, in creando, si è dovuto proporre un fine degno di lui, ed è impossibile che questo fine non si adempia, e che le creature possano impedirlo o cangiarlo. A ottenere questo fine Dio ha preordinato ab eterno le forze e le azioni delle creature, tanto necessarie che libere. Il divino decreto però non impone necessità a queste seconde; che anzi è Dio stesso che crea e la libertà come potenze e le condizioni necessarie al suo esercizio. La cognizione dunque che Dio ha ab eterno di tutte le azioni delle creature intelligenti non solo non toglie la libertà, ma ne è la prima e assoluta condizione.

144. L'atto con cui Dio conosce sè stesso e le cose da lui crea-

te non è un atto di mera intuizione o contemplazione, quale sarebbe l'intuizione dell'essere ideale in noi; esso è un atto con cui Dio afferma e pone sè stesso e le altre cose. L'atto di affermare si chiama *verbo*; dunque in Dio bisogna ammettere il *Verbo divino*. E ciò è conforme a quanto abbiamo insegnato nell'Ideologica, che cioè la cognizione del reale si fa per mezzo di affermazione. Ma se in noi l'affermazione è una percezione intellettuale di un sentimento che riceviamo o sperimentiamo in noi passivamente, in Dio non c'è che pura attività. In noi il verbo è posteriore, almeno per natura, al sentimento; è transeunte, o al più è abituale; è molteplice a norma dei sentimenti; è limitato, imperfetto. In Dio è un puro atto, eterno, immutabile, pieno e completo; ripugna pensar Dio senza il verbo benchè sia l'intelligenza divina che pronuncia il verbo, e non già il verbo che genera l'intelligenza divina. E in questo Verbo la Chiesa riconosce la personalità, e insegna venire dall'intelletto divino per via di generazione. Ciò che la ragione umana, aiutata dalla rivelazione, riconosce bensì come necessario ad ammettersi, mentre un Dio che non conosca sè stesso non è Dio, e la cognizione di sè stesso senza il Verbo è cosa inconcepibile. Ma come poi Iddio generi il Verbo, e come questo sussista qual Persona realmente distinta da Quella che lo genera, sarà sempre un mistero quanto profondo, altrettanto adorabile.

ARTICOLO TERZO

Della potenza divina.

145. Dio, come reale, e reale intelligente, è anche *potente*, vale a dire, può operare, ha ragione di causa potente a produrre degli effetti. Dunque a Dio appartiene l'attributo della *potenza*. E tanto gli appartiene che il negargli questo attributo sarebbe negarne la stessa esistenza e ridurre l'universo a una enimma inesplicabile, o meglio, alla massima di tutte le contradizioni. Se dalla contingenza del mondo e dall'esistenza delle cause seconde abbiam dedotta quella dell'ente necessario che le produsse dal nulla, con ciò stesso abbiamo implicitamente dato a Dio l'attributo della *potenza*, che è implicito in quello di *causa*. La causa prima poi è causa assoluta, benchè causa libera. Dunque a Dio conviene essenzialmente la potenza.

146. Ma non abbiamo noi detto che Dio è atto puro, e che niente in lui si trova in potenza? Come si concilia questo vero col concetto di potenza qual facoltà, o forza, o energia di operare? Si avverta che noi non diciamo che in Dio c'è una facoltà, come in noi e nelle altre creature, facoltà che passa dall'atto primo all'atto secondo, dal conato all'operazione, dal perfettibile alla perfezione. Noi diciamo bensì che Dio ha creato e crea il mondo, mentre poteva non crearlo; ma diciamo parimenti che l'atto creativo in

Dio è coeterno a lui, benchè le creature o sia i termini ad estra di quell' atto non possano esistere se non nel tempo. Ma se tutto in Dio è eterno e immutabile, ne segue forse che, se Dio fa o, per esprimerci al nostro modo, fece qualcosa, il concetto dell'operazione divina non implichi necessariamente quello della potenza divina? Questa potenza non è mai stata una mera potenzialità, è vero; ma se togliamo la potenza, rendiamo impossibile l'operazione, per quanto l' operazione divina sia coetanea alla potenza, e la potenza divina sia ab eterno attuosa, e non mera potenza. La potenza, tanto logicamente che ontologicamente, ha ragione di *principio*, l' operazione ha ragione di *termine*, termine, dico, intrinseco, mentre altro è l' atto creativo, altro la creatura, termine estrinseco.

147. A che si stende la potenza di Dio considerata in rapporto al suo termine estrinseco? A tutto il possibile: tutto ciò che non involge contradizione può realizzarsi dalla divina potenza. Indi l' attributo dell' *onnipotenza*. Ciò poi che involge contradizione, in tanto Dio non può farlo, in quanto non è pensabile. Se non è pensabile, è niente nè come reale nè come possibile.

148. Può Dio fare che ciò che avvenne non sia avvenuto? che ciò che è, sia e non sia al medesimo tempo? e ciò che non è, in pari tempo sia? No, perchè le son cose che involgono contradizione. Può Iddio creare o sia ridurre all' atto dell' esistenza tutti i possibili? No, perchè la possibilità non ha mai termine, non può esaurirsi. Ma ci può essere alcun possibile che Dio non possa creare? Rispondo che i possibili giaciono indistinti nel concetto dell' essere; dal momento che Dio vuol creare qualch' ente, esce dall' indistinto la possibilità di quell' ente; ma non dobbiamo credere che davanti alla mente divina tutti i possibili stiano presenti come distinti; giacchè Dio non pensa nè può pensare ciò che ab eterno non ha decretato di cavare dal nulla. Cosa farebbono nella mente divina i possibili distinti, se mai non saranno per esistere? Concepire un ente possibile come distinto dalla possibilità in genere e volerlo o crearlo, in Dio è un solo atto.

149. Ma Iddio non può egli fare molte cose che ancora non fece? Purchè in questa dimanda non s' inchiuda l' idea che Dio possa passare dal non volere una cosa al volerla, rispondo di sì. E allora è come dimandare, se può essere, che molte cose le quali non avvennero ancora, Dio abbia decretato ab eterno che avvengano in futuro. È chiaro che, non solo Dio con l' azione sua creatrice e conservatrice concorre in ogni operazione delle creature, ma che può, nel senso or ora detto, creare altri mondi che non esistono.

CAPO QUARTO

Dell'ideale divino.

ARTICOLO PRIMO

L'idealità è forma esclusivamente divina.

150. Noi abbiam detto che l'idealità o intelligibilità è una forma essenziale all'essere. Ora, mentre la realità è tal forma che conviene anche all'essere finito e creato; l'idealità all'incontro è forma che non si trova se non nell'essere divino, è forma essenzialmente divina. E perchè? Perchè i suoi caratteri sono tutti divini, e perciò incomunicabili. Infatti, se qualche cosa può intendersi, pensarsi, ciò dipende o perchè quella cosa è intelligibile per sè, o perchè è intelligibile per mezzo di qualche altra cosa. Le sostanze create non hanno per propria dote di essere per sè intelligibili, giacchè esse non sono se non o materia, o senso corporeo, o senso spirituale. Ma, se noi non avessimo il concetto di ente col quale possiamo pensare qualsiasi cosa, non potremmo pensarle come enti. La loro intelligibilità dunque è nell'idea. L'idea invece può pensarsi da noi anche senza la realità corrispondente; così io posso pensare l'idea di un uomo che so che non esiste, ma non posso pensare gli uomini reali senza l'idea di uomo. Dunque l'idea è pensabile per sè. Ciò che è pensabile per sè, è sempre stato pensabile: ecco un carattere divino dell'idea, l'eternità. E trovato un solo di questi caratteri, sono trovati anche tutti gli altri che non sono altro se non diversi aspetti di una stessa cosa. Dunque l'idealità dell'essere è forma esclusivamente divina. La creatura può essere illuminata dall'idea, ma non può dirsi che l'idea entri a formare la sostanza nè un modo della creatura. Le si comunica nell'atto dell'intuizione, ma non si confonde nè si mescola con essa.

ARTICOLO SECONDO

L'essenza divina abbraccia tutta l'idealità.

151. Se Dio è l'essere essenziale, tutta l'intelligibilità o idealità dell'essere deve appartenere a lui essenzialmente. L'idealità costituisce l'oggetto della scienza. Dunque in Dio è tutto lo scibile, tutta la pensabilità dell'essere: dunque Dio è *onnisciente.*

152. Ma l'essere reale altro è assoluto e necessario, altro contingente e relativo. Dunque anche l'oggetto della scienza divina è tale. Oggetto assoluto e necessario della scienza divina è Dio stesso. Oggetto contingente sono gli enti creati o creabili. Non già che l'idealità di questi sia contingente; tutto l'ideale ha il carat-

tere della necessità. Ma siccome in Dio non esiste il mero ideale diviso dal verbo che afferma il reale; così, essendo contingente il reale, sotto questo riguardo si chiama contingente l'oggetto della scienza divina.

ARTICOLO TERZO

Dio conosce tutto ciò che conosce per mezzo della sua stessa essenza ideale.

153. Se in Dio è tutto l' ideale, e l' idea è il mezzo universale del conoscere; ne discende che Dio conosce tutte le cose per mezzo di sè stesso, della sua stessa essenza intelligibile. Dio infatti conosce sè medesimo, non già che un' idea da lui distinta, come avviene delle create intelligenze che tutte le realità conoscono per mezzo dell'ideale che si distingue realmente e dalle intelligenze e dalle realità che si conoscono, ma conosce sè immediatamente nella sua stessa intelligibilità, la quale non si distingue dalla sua essenza.

Nell'essenza divina, oltre l' intelligibilità di essa, si comprende anche l' intelligibilità o possibilità di tutte le cose creabili. Dunque Dio conosce in sè stesso e per mezzo della sua propria essenza anche i possibili e i reali sussistenti nel tempo, così quelli che furono, come quelli che saranno; conosce le cose che potrebbero essere o che sarebbero avvenute sotto altre condizioni. Le conosce in sè stesso come nella sua *causa esemplare*, se si discorre della semplice idealità; giacchè Dio, se è tutto l'essere essenziale ideale, è anche l' esemplare di tutte le cose. Le conosce in sè stesso come nella loro *causa efficiente*, perchè Dio è principio attivo, causa efficiente creatrice di tutto. Le conosce per ultimo come in *causa finale*, perchè egli conosce perfettamente i finiti relativi delle cose e il fine ultimo di tutte; mentre non può creare senza proporsi un fine degno di sè.

ARTICOLO QUARTO

Delle idee divine.

154. Dio non può conoscere le cose create o creabili senza distinguerle nella sua mente, senza cioè vederne le essenze distinte. Ma l' essenza distinta di una cosa non si vede che nell' idea di essa. Dunque in Dio esistono le idee delle cose.

155. Ma come si forma Iddio le idee distinte delle cose? Esistono forse così *distinte* indipendentemente dalla sua volontà? No; ma esse sortono, per dir così, dall'indistinto, dall'indeterminato mediante l'atto con cui Dio concepisce le cose; e queste le concepisce con l'atto stesso con cui le trae dal nulla; e l'atto creativo

lo forma con un decreto della sua volontà. Dunque Iddio si forma le idee determinate delle cose con quell' atto stesso con cui crea. E siccome l'atto con cui le crea è coeterno a lui, così ab eterno egli ha vedute le idee distinte delle cose che dovevano sussistere nel tempo.

156. Ma come si può concepire la possibilità di questa determinazione delle idee divine? In Dio c'è tutta la possibilità indipendentemente dal voler suo. Ma mentre questa nelle create intelligenze esiste da prima come indeterminata, come forma oggettiva che dà la base della potenza di conoscere e che passa di poi all'atto o sia alla determinazione; in Dio all'incontro, in cui tutto è in atto e niente in potenza, la determinazione e distinzione delle essenze delle cose è coeterna all' essere ideale. Intanto però in Dio si concepisce la possibilità della distinzione delle essenze, in quanto in lui esiste l'essere ideale illuminato e indistinto.

157. Le cose non possono sussistere, se loro manchi anche una sola condizione necessaria alla loro sussistenza. Non sono poi ottime, dove manchi loro qualcosa indispensabile al conseguimento di quel fine al quale Dio, in creandole, le volle destinate. Dunque le idee divine contengono tutta e perfettamente l' essenza delle cose, e perciò sono perfetti esemplari di esse. Dunque Dio conosce in un modo perfettissimo le cose da lui create; le conosce di cognizione completa e assoluta.

158. Di qui si vede la differenza tra le idee divine e le idee umane. L'uomo non conosce le cose, se non nell'ente ideale, che è distinto da lui, di natura infinitamente superiore a lui. Dio le conosce anch'egli nell'essere ideale, ma quest' essere non si distingue realmente dalla divina essenza. L' essere ideale presente alla mente umana non presenta l'essenza distinta delle cose; alla cognizione di questa l' uomo non ascende se non col determinare l'essere ideale, vestendolo di modi desunti dall' esperienza. E l'esperienza non porge che dei sentimenti, interni all' anima umana, o ricevuti pei sensi esterni. L'uomo dunque non conosce sè stesso se non come un sentimento primigenio variamente modificabile, e i corpi se non come agenti che modificano il suo senso corporeo. Altro di positivo, fuorchè questo, egli non può inchiudere nelle idee delle cose. Dio all' incontro conosce le cose come sono in sè stesse, perchè in sè stesse non possono esistere se non come realizzazioni delle idee divine.

159. Se Dio conosce perfettamente le essenze delle cose, Dio possiede di conseguenza i tipi perfetti, gli archetipi delle cose. In lui c'è l'idea del perfetto uomo, del perfetto leone, e via discorrendo. L' archetipo deve contenere in sè anche tutte quelle perfezioni, o quei gruppi di perfezioni che non possono realizzarsi in un solo individuo, ma si realizzano in più individui distinti. Di più, in lui devono trovarsi le idee di tutte le cose imperfette; giacchè le cose delle idee imperfette non sono che aspetti parziali

degli archetipi: sono gli stessi archetipi veduti senza qualche perfezione. Il difetto non è nelle idee, ma nelle cose. Di più ancora: le cose, oltre a mancare di qualche perfezione, possono avere anche un disordine in sè stesse; un uomo, oltre non avere in sè tutte le perfezioni proprie, per esempio, dell'intelligenza umana, può avere una tardezza di mente; una debolezza di giudizio che lo renda incapace a ben usare della ragione. Ora, le idee di simili disordini e così pure dei disordini morali, dei vizî, delle azioni turpi, sono anch'esse in Dio? Sì, perchè l' idea di un disordine, sia fisico o morale, non è il disordine stesso; è la possibilità logica di esso. Non ripugna quindi alle divine perfezioni che in Dio sia l'idea del male; anzi non si può pensare che in Dio non si trovi l'idea del male senza togliere a Dio un suo attributo, l' onniscienza.

ARTICOLO QUINTO

In Dio non si dà un mero ideale, ma il verbo.

160. Noi abbiamo detto più volte che ciò che ci rende intelligenti è la presenza dell' essere ideale al nostro spirito. L' essere ideale presentandosi al nostro spirito crea in lui un atto primo d'intendere, il quale è un atto di semplice *intuizione*. L' intuizione semplice non è un'affermazione, non è un giudizio; onde con l'intuire l'essere ideale niente si afferma, niente si nega. E se l'uomo, oltre l' intuizione dell' essere non avesse anche un sentimento primigenio e degli altri sentimenti che sono tanti atti secondi di quel primo, egli non sortirebbe dallo stato di mera intuizione mai. Ma avendo da una parte l' intuizione dell' essere e dall'altra l'esperienza interna ed esterna, avviene che, applicando egli l'essere ideale ai sentimenti, pronuncia internamente un giudizio col quale afferma l' esistenza di ciò che sente. Quel giudizio o quella affermazione si fa per mezzo di una parola interiore dello spirito, che chiamasi *verbo*. Acquistata poi l' idea specifica piena che si contiene in quel giudizio, essa conservasi nell'intelletto anche divisa dal giudizio stesso. In seguito l'analisi divide, spezza quell'idea in tutti i suoi elementi, e così formansi gli astratti che, legati a dei segni, conservansi anch' essi nella memoria divisi da ogni affermazione.

161. Nell'uomo dunque può darsi e si dà il mero ideale diviso da ogni giudizio, e non legato all'uomo se non in virtù di un atto d'intuizione. Avviene egli lo stesso in Dio? Non già: Dio non conosce sè, nè le altre cose per una semplice contemplazione, perchè le cose reali non si conoscono se non con un giudizio, col quale se ne afferma o l' esistenza o il modo dell'esistenza. Dio inoltre non pensa i possibili come meri possibili, perchè ciò che non vuol creare egli nè men lo pensa se non in un modo indistinto. Dio finalmente non passa dalla potenza del conoscere all' atto

della conoscenza, perchè Dio è un atto puro. Ma l' intuire una mera idea non è che aver la potenza di conoscer qualcosa, qualche reale. Dunque l'ideale puro in Dio non esiste, ma esiste l'idea in cui e con cui Dio afferma sè stesso e tutto ciò che fece. Dio è intelligibile, perchè in lui esiste la forma ideale dell' essere; le cose gli sono intelligibili, perchè in lui sono i tipi di esse; ma nè Dio nè le cose, benchè intelligibili, sarebbero da Dio intese, se, per così esprimerci, Dio non dicesse a sè medesimo. *Io sono*; e del mondo non dicesse: *Io creo il mondo*. Questo atto con cui Dio si conosce e si afferma, e conosce e afferma pure le cose da lui create, si chiama *Verbo divino*.

162. Come fa l'uomo a conoscere l'esistenza del Verbo divino? Il Verbo stesso, come c' insegna la fede, si è rivelato. L' uomo, aiutato dalla rivelazione, arriva a conoscere che in Dio deve esistere il Verbo; vi arriva per mezzo di un ragionamento riflesso; ma se la fede non ci avesse insegnato che il Verbo divino è Persona distinta dal Padre, che lo genera ab eterno, l'uomo non sarebbe mai arrivato a scoprirlo, perchè tutto ciò che di Dio non si può affermare se non per via analogica, contiene in sè un *mistero*. La pura essenza dell' essere non ha, come abbiamo già detto, davanti all'intuizione umana che un modo d'esistere *obiettivo*, conserva nascosto il modo d' esistere *subiettivo* e *personale*. Ciò che è mero obiettivo, è impersonale. Ora, la ragione, aiutata dalla fede, trova necessario di ammettere la personalità in Dio; altrimenti Dio non sarebbe l' essere completo. Ma la personalità di Dio noi non la conosciamo se non per via di relazioni logiche e analogiche. Ecco perchè anche, anzi a più forte ragione la trinità *delle persone* ci rimane occulta e misteriosa, e però oggetto di fede.

CAPO QUINTO

Del morale divino.

ARTICOLO PRIMO

Come a Dio sia essenziale la forma della moralità.

163. Dio è l' essere assoluto, l' essere cioè che contiene in sè realizzata o attuata tutta l' essenza dell' essere. Ma all' essenza dell' essere appartiene anche la forma della moralità. Dunque anche la forma della moralita è essenziale a Dio. Cos' è la moralità? È quella forma per cui l' essere intellettuale, conoscendo il bene, vi aderisce, se ne compiace, e mette così in piena armonia il reale con l' ideale. Con l' ideale si conosce il reale, e con l' atto della moralità si ama ciò che si conosce.

164. Benchè la forma della moralità sia distinta dalle altre due, come dimostrammo nell' Ontologia, non può tuttavia separarsene

allorchè si tratta dell' essere assoluto e completo. Anzi deve dirsi che in Dio l'esistere, l' intendere, l' amare il bene, cioè sè stesso e tutte le cose da lui prodotte, è un atto solo. Tra il vivere, l'intendere, l' amare non c' è in Dio successione di tempo o di atti, ma tutto è coeterno, tutto è in un pienissimo atto.

ARTICOLO SECONDO

Della volontà divina.

165. La facoltà della moralità non è altro che la volontà. Dio è l' essere morale per essanza. Dunque in Dio ammettiamo la volontà.

166. Ma in Dio tutto è essenziale, tutto è in atto, e niente in potenza. Dunque in Dio la volontà non è una mera facoltà o potenza; essa è un atto pienissimo, completissimo, col quale si compiace di tutto il bene e lo ama perfettamente; cosicchè siccome il suo intendere è l'esser suo, così è anche il suo volere. E infatti, Dio è intelligente. Come intelligente conosce il vero, e lo conosce anche nel suo rapporto di bene. Conosce il bene, e non amarlo, è un disordine, un' imperfezione. Dunque Dio, per la sua stessa essenza, conoscendo il bene, deve necessariamente volerlo; deve volerlo nell' atto stesso che lo conosce; deve volerlo immutabilmente; deve volerlo completamente. Dunque la volontà divina è una stessa cosa con la sua essenza, è puro atto, e non facoltà.

ARTICOLO TERZO

Oggetto della divina volontà.

167. Cosa conosce Iddio? Prima sè stesso, poi (ma con lo stesso atto) le cose da lui create. Ecco ciò che Iddio vuole e ama. L' oggetto pertanto della divina volontà è duplice; Dio in primo luogo, poi le creature.

Acciò l' amore sia ordinato e veramente morale, deve adeguare perfettamente l' esigenza del bene. Dio è sommo essere; e il bene è l' essere stesso, come si dimostra nella filosofia della morale. Dunque Dio è anche sommo amore, amore infinito.

168. Se Dio ama sè infinitamente, perchè egli è bene infinito, l'amore con cui ama le creature, sarà infinito egualmente? Come mai, se non è infinito questo oggetto secondario del suo amore? Si rifletta che Dio non può amare gli esseri da lui creati per sè stessi, come fine ultimo della sua volontà. Un essere relativo e finito non può avere la ragione di fine ultimo, perchè, se partecipa del bene, non è però il bene stesso, non è indipendente, non è nè può essere eguale al bene assoluto, ma infinitamente al di sotto. Dunque Dio non può amare gli esseri da lui creati, se non in

quanto sono fattura delle sue mani, mezzi e strumenti della sua gloria; cosicchè l'amore con cui Dio ama le creature si rifonde in ultimo nell'amore ch'egli porta a sè stesso; onde la Scrittura dice che Dio fece ogni cosa per sè stesso, cioè per la sua gloria. Dunque l'amore con cui Dio ama le creature, sotto questo riguardo è anch'esso infinito, mentre infinito è l'oggetto ultimo e finale di questo amore. Se poi si considera la creatura in sè come termine estrinseco dell'amore divino, sotto questo riguardo l'amor di Dio è proporzionato alla quantità di bene proprio di ciascun essere finito. Questa proporzione non limita già l'atto divino, il quale è sempre infinito, ma lo adatta, per così esprimerci, al merito di ciascheduno. Dove si consideri che nell'amore proporzionato c'è sempre dell'infinito, giacchè chi ama ordinatamente, ama tutto l'essere, e nell'atto di amore e il più piccolo è inchiuso l'amore dell'essere assoluto, come si è veduto nell'Ontologia. In noi, enti limitati, l'amore non può essere infinito, ma l'oggetto tuttavia d'ogni nostro atto d'amore *ordinato* è sempre infinito. All'opposto in Dio nessuna limitazione può darsi dell'amore; ma può essere limitato e finito l'oggetto o il termine ad estra dell'amor suo. Questa limitazione dell'oggetto non limita l'atto del divino amore, nè nell'intensità, perchè in Dio tutto è infinito, nè nell'estensione, perchè Dio non ama gli enti per sè stessi, ma gli enti in quanto partecipano del bene assoluto e vi tendono, e così nell'amore d'ogni ente finito egli ama il bene infinito e assoluto.

169. Ma Iddio può egli riguardare le creature intelligenti e libere come meri strumenti e mezzi della sua gloria? Una creatura razionale può avere la ragione di semplice mezzo? Non ha forse la ragione di fine? Non tende essa a questo fine? — Sì, vi tende; e si deve dire che Dio non riguarda le creature razionali come semplici mezzi, mentre ciò facendo contradirebbe all'opera sua, avendole egli create intelligenti e avendole fatte capaci di volontà e libero arbitrio. Ma si dimanda: qual'è poi il fine a cui tendono o devono tendere le creature razionali? Non è Dio stesso, il bene assoluto? Rispettando adunque Iddio il fine delle creature intelligenti e libere, altro non fa che rispettare sè stesso, o sia proporsi per fine ultimo la propria gloria. Inoltre, perchè le creature sono razionali e libere? perchè sono capaci di proporsi un fine, il fine della giustizia e beatitudine assoluta? Non è forse perchè partecipano del lume divino dell'essere? Ogni dignità pertanto delle creature razionali, ogni esigenza morale nasce in esse dalla partecipazione di quell'essere ideale, che è una divina appartenenza. E da ciò s'intende, come Iddio, amando le creature, viene ad amare sè stesso o per lo meno ad amarle in ordine a sè stesso; e siccome se non rispettasse in loro la ragione di fine, non le amerebbe veramente, così le due cose in Dio vengono a immedesimarsi, amando Iddio le creature razionali come fine, e amando in questo fine delle creature nient'altro se non sè stesso,

fine ultimo così dell'amor suo, come di quello che le creature razionali si propongono e ch'egli si propone nell'amore delle creature razionali. Si vede in ciò chiaramente la nobiltà e dignità sublimissima delle creature razionali, che, ricopiando in sè stesse, benchè in modo finito e imperfetto, la natura divina, diventano partecipi d'una stessa società con Dio, proponendosi per fine un bene comune.

ARTICOLO QUARTO

Dio non può volere che il bene, e il maggior bene.

170. Dio è l'essere essenzialmente morale. Dunque non può volere che il bene. Il male è una limitazione contro natura, un difetto, una privazione di ordine. Questo disordine, se è nell'essere reale, si chiama mal fisico; se è nell'ideale, in quanto cioè il reale intellettivo non lo raggiunge come dovrebbe, si chiama male intellettuale, errore, ignoranza, ebetudine; se è nella volontà, si chiama male morale. Nessun male, di qualunque specie sia, può essere voluto per sè e semplicemente dalla volontà divina; altrimenti egli non sarebbe l'essere essenzialmente morale. Il male morale non può essere da lui voluto come fine, mentre questo male è la deviazione dal fine stesso. Dunque ripugna che possa volerlo. Il male intellettuale, in quanto può prestare occasione al mal morale, nè men questo non può volerlo; il mal fisico non può volerlo, se non in quanto esso può servire di mezzo a maggior bene. Dio insomma, bene essenziale, non può non amare sè stesso; amando il male, odierebbe la propria natura, distruggerebbe sè medesimo. Dunque Dio non può volere che il bene.

171. È legge della sapienza che la volontà si proponga un fine proporzionato alla dignità dell'essere. Dio nel volere il bene non può proporsi che un fine degno di sè, vale a dire non può volere se non il bene proprio, e quello delle creature in ordine al proprio. Ciò posto, la volontà divina nell'ordine dei beni non può scegliere il minore, lasciato da parte il maggiore; la sua volontà deve voler sempre il maggior bene, perchè il preferire il minore non è secondo la legge della virtù e della sapienza; è male e non bene. E il maggior bene non è che la sua gloria, o ciò che meglio vi conferisce, considerato il fine della sua libera volontà.

ARTICOLO QUINTO

Dio è quindi essenzialmente buono giusto santo.

172. La moralità riceve diversi nomi secondo il punto di vista sotto cui si considera. Considerata come quella che rende la volontà causa effettrice del bene, si chiama *bontà*. Considerata nel-

l'ordine ch'essa pone tra l'esigenza dell' essere e la stima pratica, cosicchè essa dia a ciascuno il suo, il dovuto, si dice *giustizia*. Considerata nell' effetto che genera nella volontà stessa, per cui questa rimane, in certo modo, consacrata al bene, al dovere, alla virtù, riceve il titolo di *santità*.

173. Dio, come essere essenzialmente morale, è di conseguenza buono giusto santo; anzi è la bontà la giustizia la santità essenziale e sussistente, quella per cui le creature razionali sono o possono essere buone giuste sante, secondo che partecipano di una similitudine della moralità divina. Dio è il fonte d' ogni bene creato, perchè da lui dipende l' esistenza sostanziale d'ogni essere. Dio è il fonte d'ogni giustizia, perchè niuno può esser giusto se non si rassomiglia a lui e in quanto realizza in sè questa somiglianza con l'uso della propria libertà. Dio è il fonte d' ogni santità, non solo *naturale*, che non è se non l'adesione della volontà all'essere conosciuto per natura, ma più particolarmente della *sopranaturale* che non si attua se non mediante una partecipazione di Dio stesso alla creatura.

ARTICOLO SESTO

La volontà divina nel volere il bene e nel fare la giustizia non segue alcuna legge a lei superiore.

174. Iddio può egli concepirsi soggetto a una legge, a un'obbligazione morale, a cui obedendo sia buono e giusto? È lo stesso che dimandare se Dio sia obbligato ad esser Dio. La legge non è posta che a quegli esseri che possono deviare dal retto e dal giusto. Se un essere fosse immutabilmente e necessariamente buono e morale, quell'essere non sarebbe più soggetto a veruna legge; per lo meno sarebbe impropria la dimanda, se disopra di lui esista un'obbligazione. Dio essendo morale per essenza, non si può senza assurdo dimandare, se soggiaccia ad una legge. La legge chiama l'idea di un soggetto obbligato a obedire. Qual cosa può concepirsi superiore all'essere supremo? La legge dice una possibilità di trasgressione; Dio è impeccabile, perchè vuole per essenza il bene, e il maggior bene, tutto il bene.

175. Ma Iddio non è obbligato a mantenersi giusto verso le sue creature? — Se con questa dimanda s' intende dare per supposto alcun diritto che le creature abbiano verso il creatore, rispondiamo negativamente; diciamo cioè che nelle creature non può concepirsi diritto di sorta verso il creatore. Il creatore è padrone assoluto, signore di tutto il creato; perciò egli ha un diritto di disporne come vuole. Vero è che non può disporne contro i principî del giusto e del vero; ma questo non poterne disporre così, non è già un difetto o un legame posto alla divina volontà; è nient'altro che una conseguenza della sua natura, essendo egli la stessa immutabile verità e giustizia.

Ammesso però il fatto dello creazione, e supponendo che Dio abbia fatto qualche promessa alla sua creatura, egli con quella promessa si è in certo modo obbligato a una legge arbitraria di giustizia, si è sottomesso da sè a un patto. Ma ancora, siccome Dio è impeccabile.così non può concepirsi come sottoposto a una legge, perchè la legge in tal caso è la sua stessa volontà; e la volontà divina è Dio stesso.

ARTICOLO SETTIMO

Libertà della volontà di Dio.

176. Abbiamo detto che la volontà divina ha un doppio termine della sua operazione, cioè Dio, termine intrinseco, e il mondo, termine estrinseco. Ora, l'atto con cui Dio crea e ama il mondo, non è necessario, ma libero.

177. La sola libertà che convenga all'attò con cui Dio vuole e ama sè, è la libertà da *coazione*; la coazione ripugna assolutamente con la natura della volontà, non potendosi concepire una volontà violentata a volere da una forza esterna. La necessità invece non ripugna con la natura della volontà, perchè essa non è altro che l'impossibilità di volere altro da quello che si vuole, è la determinazione a un sol partito. Ciò posto, in che modo può Dio essere necessitato a volere e amare sè stesso? Questa necessità non è diversa da quella della natura divina, è insomma un suo attributo. Dio esiste egli necessariamente? Dunque anche vuole e ama necessariamente sè. Esistere, conoscersi, amarsi non sono in Dio che la sua essenza. Se in questo atto di amare sè egli fosse libero della libertà d'indifferenza, sarebbe libero anche di esistere o non esistere, perchè in Dio la forma della moralità, come vedemmo, è essenziale.

178. Ma si dirà: una volontà non può essere necessitata se non da cosa diversa: qual'è dunque l'oggetto necessitante la volontà divina? E forse la divina natura o realità? Allora facciam Dio non semplice, ma composto.

Abbiam detto più volte che noi non distinguiamo in Dio gli atti dell'esistere, del conoscere, dell'amarsi, se non per meglio comprendere con l'aiuto dell'analisi quel poco che di Dio possiam comprendere. Siccome la volontà divina non ha un'essenza diversa dalla realità e idealità divina; così non può dirsi che sia necessitata nell'atto suo da cosa da lei diversa. È però verissimo che altro è la volontà divina, altro il suo oggetto, avvertendo però che la divina volontà e ama la natura divina, e ama il suo amore, l'atto suo, perchè anche questo entra nella natura divina. E siccome l'oggetto del divino amore (nel quale vuolsi inchiudere anche il divino amore stesso) è infinitamente buono e amabile;

così la volontà divina è veramente necessitata dal suo oggetto e dalla sua propria natura ad amarlo. Questa necessità è conforme alla natura stessa della volontà anche creata e finita, la quale, essendo fatta pel bene. vi tende necessariamente; e ove il bene che le è proposto sia sommo, cioè pieno e assoluto, essa non può non amarlo, perchè è giunta all'ultimo suo termine.

179. Qui però giova distinguere diverse specie di necessità. C'è una *necessità cieca*, la quale domina le forze materiali e le forze meramente animali; e a questa conviene più propriamente il nome di *fatalità*. C'è una *necessità razionale*, la quale è propria sì dell'intelletto che della volontà. L'intelletto è necessitato a vedere la verità che gli si manifesta; la ragione è necessitata a conchiudere una proposizione da stabiliti principî. La volontà poi è necessitata a volere una cosa che l' intelletto le presenta come un bene. Ma non sempre la volontà è dominata da questa necessità: talora essa può non volere un bene o preferirgliene un altro: sempre però a condizione che il non volere quel bene sia da essa considerato come un bene maggiore, e che come bene maggiore sia considerato quel bene che preferisce. Nel primo caso, cioè quando l'intelletto le presenta una cosa come un bene, se essa non può fare altra considerazione, la volontà è necessitata. Nel secondo caso, se la scelta dell'opposto o del bene diverso non dipende tutta dalla sua energia, ma più tosto dalla natura dei beni, ancora è necessitata. Ora una volontà che è necessitata a volere un bene limitato e finito che unico le si presenta, o un bene che più vivamente la invita e sollecita, soggiace a una necessità, razionale sì, ma tuttavia tale che manifesta nella volontà una limitazione, un difetto. Una volontà necessitata a volere da un bene parziale e limitato, è una volontà che manca ancora di sufficiente sviluppo, che versa nel campo angusto dei beni subiettivi, o che per cause accidentali non può appetire che dei beni subiettivi. Tutte queste specie di necessità non si possono concepire in Dio, sommo essere, sommo bene, e perciò sommo amore.

La necessità propria della volontà di Dio non è una limitazione, ma una perfezione somma; è l'impossibilità logica fisica morale che l'atto della sua volontà declini punto dall'ordine, non aderendo o aderendo in modo imperfetto, o anche potendo solo non aderire al bene sommo, che è esso stesso. Dove si vede che di necessità razionali ce n'è due specie: l'una che dipende dal non potere la volontà fare una scelta tra più partiti, o dall'averne presente un solo che si manifesta come buono; questa è una necessità cui soggiace la creatura razionale in tutti quei casi in cui specialmente manca la cognizione del bene morale, o manca il tempo alla riflessione. L'altra specie dipende dalla qualità del bene che si presenta alla volontà, cioè dal bene sommo, il quale, avendo in sè tutta la ragione di bene, determina necessariamente

e indeclinabilmente la volontà ad amarlo, perchè la volontà è fatta per lui, e fuori di lui non può concepire altro bene. Questa è la necessità che conviene alla volontà divina e anche a quella delle creature razionali, quando abbiano la percezione del bene infinito.

180. Siccome poi l'amore che si porta al bene infinito percepito è sommamente ragionevole, giusto, morale, e la volontà che vi aderisce è esente non solo da ogni violenza, ma anche da ogni impedimento o limitazione, da ogni stimolo di bene finito e imperfetto; così si può dire con tutta verità che questa specie di necessità propria della volontà divina o dei comprensori celesti sia una pienissima libertà. Infatti la volontà nell'adesione al bene sommo percepito è libera da ogni miseria, libera da ogni peccato e imperfezione morale, libera da ogni errore e illusione, libera da ogni stimolo o impulso diverso dal bene infinito che percepisce. Se essa non può non amar questo bene, ciò non deriva da un difetto, da un impedimento posto alla sua energia, ma dipende dalla piena e positiva cognizione di quel bene, che non le permette di sospendere anche un solo istante la sua adesione; essendo essa sommamente ragionevole, non può non essere sommamente giusta e morale. In questo senso l'amore con cui Dio ama sè, e i comprensori amano Dio, si può dire libero di una libertà la più perfetta, appunto perchè necessario.

181. Se poi per libertà s'intende il potere di volere o non volere una cosa, e quindi l'esenzione da ogni necessità di volere o non volere, questa che si chiama libertà d' indifferenza, non è propria dell'atto con cui Dio ama sè, ma solo di quello con cui Dio crea e ama il mondo. E ciò si dimostra 1.° dalla stessa essenza di Dio. Dio è tutto l'essere essenziale, cioè l' essere assoluto e completo. Nella nozione dell' essere assoluto e completo non entra la nozione del mondo. Non è dunque necessario il mondo, acciò sussista l'essere assoluto e completo; perciò se esiste, non può essere se non come produzione dell' essere assoluto. Ma se fingesi che l'essere assoluto l' abbia prodotto dal nulla necessariamente, si ammette che all'assoluto sia necessario l' atto creativo, e quindi sia necessario il compirlo e terminarlo; ciò che inchiude una contradizione, mentre l' assoluto non è tale, se gli manca qualcosa. 2.° Dalla natura del mondo stesso. Il mondo si può pensare come non esistente, senza che ne venga alcun assurdo. Ma se Dio lo cavasse dal nulla necessariamente, il mondo non sarebbe più contingente; sarebbe un effetto necessario di una causa necessaria. Ciò ripugna; dunque la causa creatrice l' ha prodotto dal nulla liberamente.

182. Quantunque però Iddio abbia creato il mondo liberamente, e il mondo, contingente qual è, non abbia in sè veruna esigenza per la quale Iddio sia necessitato a crearlo, e nè meno sia moralmente obbligato a crearlo, dobbiamo però riconoscere in Dio una morale convenienza o condecenza di creare il mondo, opi-

nione seguita da tutti i teologi, sulle tracce di san Tommaso. Iddio infatti non sarebbe perfettissimo, se mancasse anche nelle minime cose a ciò che è conveniente e conducente. Ma Iddio è perfettissimo. Dunque Iddio fa sempre tutto ciò che è conveniente a fare, e non preferisce mai il meno conveniente; come abbiamo veduto che la sua volontà vuole il bene, tutto il bene, il maggior bene. E ciò che è conveniente, o più conveniente, è certo il maggior bene. Così questa morale convenienza, invece di legare la divina libertà nel creare il mondo, è anzi condizione di essa, che è libertà pienissima, perfettissima.

Ma come posso saper io che il creare, anzichè il non creare, sia condecente alla divina natura? Primieramente io posso dedurlo dal fatto stesso. Esiste il mondo, opera della divina volontà. Dio, che è perfettissimo, non poteva crearlo, se la creazione non fosse un bene, anzi un bene maggiore. Da che dunque Iddio creò il mondo, ragionevolmente conchiudo ch'era condecente alla divina bontà e sapienza che lo creasse.

Lo stesso deducesi a priori dal considerare che Dio è bontà essenziale. Dio è bene sommo; proprio del bene si è, non solamente di esistere in sè stesso, ma di diffondersi al di fuori e parteciparsi ad altri, secondo quella definizione della scuola: ***bonum est ens diffusivum sui***. Onde vediamo che le create volontà, oltre all'inclinazione naturale che hanno di appetire il bene proprio, tendono anche a comunicare ad altri il proprio bene in quella maniera che possono. Molto più questo è da dirsi della divina volontà, che è perfettissima, causa e principio d'ogni bontà e perfezione; e però è condecentissimo che la volontà divina comunichi ad altri enti le proprie perfezioni in quel modo che è possibile, creandoli a sua immagine e somiglianza. Ma Iddio non può non volere ciò che è condecente alla sua sapienza e bontà. Dunque Iddio vuole la creazione, e la vuole per ciò appunto che conviene a questi suoi attributi. Siccome però la bontà divina è somma e perfettissima in sè stessa, indipendentemente da' suoi effetti che risplendono nella creazione; così la creazione è da lui voluta liberamente e non già necessariamente. Questo in sostanza è il ragionamento di san Tommaso.

183. Guardiamoci tuttavia dal concepire la libertà divina al modo dell'umana. 1.° La libertà dell'uomo non può operare senza una precedente deliberazione, fosse anche rapidissima e istantanea; e la deliberazione inchiude il concetto di una riflessione sopra più partiti per vedere qual sia da preferirsi. Iddio all'incontro tutto ciò che fa, lo fa senza bisogno di bilanciare i motivi della sua operazione, avendo egli nella sua stessa essenza una pienissima e intuitiva cognizione dei motivi di operare. 2.° La libertà dell'uomo può appigliarsi così al bene che al male. Dio non può fare che il bene; e questa è una perfettissima libertà, mentre il poter peccare non è dell'essenza del libero arbitrio, ma più to-

sto un suo difetto, pel quale la volontà può considerar come bene e come ben migliore ciò che o non è un bene, o è bene soltanto sotto qualche rispetto e non già da ogni lato. 3.° La libertà dell'uomo è mutabile, e quindi può disvoler ciò che volle e voler ciò che non volle. Dio, come eterno e semplicissimo, con un solo atto vuole tutto ciò che è necessario al compimento de' suoi fini sapientissimi, e non può mutare la sua volontà, il che ancora non è un difetto, ma una somma perfezione.

184. Ma si dirà: L'atto libero è quello che non è determinato da veruna necessità; un atto che non viene determinato da veruna necessità, tanto può essere quanto non essere; ciò che può essere e non essere ha natura contingente; dunque, se l'atto creativo è libero, è anche contingente. Ma ripugna ammettere in Dio cosa contingente alcuna. Dunque l'atto creativo non è libero, ma necessario.

Chi ragiona così, non ha compreso che l'essenza del libero arbitrio non consiste già solamente nel potere di operare dietro una inquisizione dei motivi di operare e conseguente deliberazione, ma sì bene nel potere di operare dietro una ragione vera e per un fine conosciuto e buono, senza che cosa alcuna diversa dal principio che vuole sia causa dell'operazione. Ora, Dio ha voluto il mondo senza ammettere in consulta il sì e il no, senza disquisizione. Vedere la convenienza di creare il mondo e crearlo non sono in Dio due cose nè due momenti, ma una stessa cosa, un atto solo fuori affatto del tempo. Ciò che non è nel tempo, non è contingente. Dunque l'atto creativo 1.° è libero, perchè non è fatto da Dio per necessità fisica della sua natura; 2.° non è contingente, perchè eterno. D'altra parte, ciò che è contingente, prima è in potenza e indi passa all'atto. Ma Iddio è atto purissimo. Dunque in Dio non c'è cosa contingente. Vero è che noi concepiamo l'atto creativo come quello che poteva anche non essere. Ma lo concepiamo così, perchè esso non dipende da una necessità proveniente dalla natura divina. All'incontro, posto che Dio volle il mondo ab eterno, ne discende la necessità a posteriori di esso atto.

Questa necessità non è già logica, mentre il mondo non si può concepire come necessariamente esistente; non è una necessità fisica, mentre non si vede che Dio sia necessitato dalla sua natura a creare; non è una necessità morale nel senso che Dio sia obbligato da veruna legge a creare, essendo assurdo che al di sopra di Dio esista una legge. Essa non è altro se non quella necessità che si concepisce nell'essere perfettissimo, di fare tutto ciò che è condecente agli attributi della sua bontà e sapienza. E siccome Dio non può non volere ciò che conviene alla sua bontà, e lo vuole liberissimamente; così l'atto creativo, quantunque libero, non è contingente, non potendosi concepire un tempo in cui Dio sia passato dal non voler creare al voler creare, quasi deliberando fra sè medesimo. E d'altra parte, qual è l'essere contin-

gente ? Quello che non ha in sè la ragione del proprio esistere. Ma l'atto divino della creazione ha la ragione del proprio esistere nella divina volontà, eterna, immutabile, perfettissima. Dunque non è contingente in sè stessa, quantunque sia contingente il suo termine estrinseco, la creatura.

— Ma Dio non poteva tralasciare di creare il mondo ? E non potrebbe crearne altri e altri ?—

Sì, poteva quello, se l'avesse voluto ; potrebbe questo , se lo volesse. La ragione di questo potere sta nell' onnipotenza divina e nella libertà della sua volontà. Ma si rifletta che queste ipotesi non devono pregiudicare all'eternità nè all'immutabilità dell' atto creativo. Appunto perchè noi non conosciamo Dio positivamente, e perchè nessuna creatura può conoscere i consigli di Dio , facciamo delle ipotesi, con le quali non intendiamo però di asserire nè che Dio sia passato dalla potenza alla determinazione della sua libera volontà, nè che possa determinarsi quindi innanzi a volere ciò che ab eterno non ha voluto. Il dimandare se Dio, nell'ipotesi che non voglia ab eterno una cosa, possa determinarsi a volerla, è un dimenticare che Dio è eterno, non misto di potenza e di atto. Questa dimanda è simile a queste altre : perchè mai Dio non abbia creato il mondo tanti secoli prima ; perchè abbia creato questo universo più tosto che un altro ; perchè l' abbia creato in una parte dell' immenso spazio anzi che in un altro ; tutte cose che non hanno altra ragione se non la libera volontà del creatore, libera sì, ma non contingente, perchè determinata ab eterno.

185. E qui possiamo distinguere tra la *creazione* assolutamente considerata, e il *modo* della creazione Era conveniente alla divina bontà che Dio creasse, e perciò ha creato. Ma quanto al creare più tosto questo mondo che un altro differente, più tosto in un tempo che in un altro, più tosto in un luogo dello spazio che in un altro, in tutto ciò e in tutto quello insomma che riguarda il modo della creazione si può concepire una libertà di piena e assoluta indifferenza, il cui atto di puro arbitrio rimane determinato dal decreto di creare, e non ha che una necessità *a posteriori* , cioè una necessità, supposto il decreto di creare , e non già dipendente dalla antecedente convenienza dell'atto creativo. Iddio infatti non poteva proporsi nella creazione altro fine ultimo se non la sua gloria, ma il modo di conseguire questo fine era, fino a certo segno, assolutamente indifferente, e però dipendente dal puro arbitrio della volontà divina. Ho detto *fino a certo segno*, perchè l'assoluta indifferenza non può concepirsi se non in quei partiti, nella scelta dei quali non ci sia alcuna ragione direttiva o ci siano ragioni di peso perfettamente uguale , come sarebbe appunto la scelta del luogo e del tempo in cui collocare il mondo.

CAPO SESTO

Dio è essenzialmente beato.

186. La *beatitudine* è il bene perfetto proprio della natura intelligente. Il *piacere* è il bene proprio degli animali; l' *appagamento* è il bene proprio degli esseri intelligenti che non sono ancora giunti al conseguimento, dell' ultimo fine; la *felicità* è bene anch' esso proprio degli esseri intelligenti in quanto afflulscono dei beni che si percepiscono dallo spirito in questa vita, è uno stato non di solo appagamento, ma di certo gaudio e contento, frutto della virtù. La beatitudine all'incontro non è un bene limitato e ammissibile, ma è il bene per ogni parte perfetto. di cui sono capaci gli esseri intelligenti. Ora, qual può essere questo stato di beatitudine. questo bene perfetto, se non la fruizione del bene infinito? L'intelligenza non può arrestarsi a un bene limitato, mentre è capace di conoscere quello che non ha limiti. Se può conoscerlo, e sente che ogni altro bene non può appagarla pienamente, deve necessariamente aspirare a lui; per lo meno non si stimerà giammai beata, vale a dire, giunta al sommo della felicità di cui è capace, finchè non sarà al possesso di quel bene.

187. Dio è l'essere assoluto; come assoluto è infinitamente intelligente. Dunque a Dio conviene in sommo grado il godere quel bene perfetto che è proprio delle intelligenze. Egli inoltre è l'essere perfettissimo; sentimento, intelligenza, moralità infinita. Dunque conosce sè come sommamente amabile; e però si compiace di sè, ama sè in grado sommo. Da questo suo amore gli nasce un gaudio infinito, in cui consiste la sua beatitudine.

188. Alla beatitudine di Dio è egli necessario il mondo? No, perchè Dio è l' ente assoluto e completo. Certo che egli si compiace di sè non solo, ma anche delle sue fatture. Si distingua però l'atto con cui Dio crea il mondo, dal mondo stesso, termine di quell'atto. L' atto con cui Dio crea il mondo non è necessitato, ma libero. Dio si compiace di quest'atto della sua libera volontà, e perciò è ancora tutta intrinseca a lui la sua beatitudine. La condecenza di questo atto è ancora tutta intrinseca alla sua natura di somma bontà. Non è dunque necessario il mondo alla sua beatitudine.

189.—La beatitudine nelle creature è premio e ricompensa del merito: Dio, come perfettissimo e impeccabile, non può meritare. Come dunque può competergli la beatitudine?—

Gli compete appunto perchè è perfettissimo e impeccabile. Per legge ontologica.il bene eudemonologico consegue alla bontà morale; e le consegue per due modi, 1.° per *natura*, come un suo effetto naturale, 2.° per titolo di *merito*, come retribuzione. Ma Dio è sommamente e per natura morale, buono, giusto, santo. Dunque a lui compete essenzialmente e naturalmente l'esser bea-

to. Nelle creature, dove c' è ordine morale, c' è anche un bene eudemonologico corrispondente. Dove poi c' è un bene morale meritorio, c'è una ricompensa commisurata al merito. Ma in Dio, appunto perchè non può essere difetto, appunto perchè egli è bontà essenziale, non può concepirsi merito. Ma il non poter meritare non è in Dio un difetto, ma una somma perfezione. Dunque a lui compete tutto quel bene che consegue dall' ordine morale che è in lui. Come essere realissimo, ha un sentimento infinito e perfettissimo; come intelligenza infinita, conosce tutto il bene reale e possibile; come volontà perfettissima, aderisce a tutto il bene da lui conosciuto, e se ne compiace. E in questo compiacersi di sè stesso consiste, come dicemmo, la sua beatitudine.

SEZIONE QUARTA

DIO IN RELAZIONE COL MONDO

CAPO PRIMO

Di che tratti questa sezione.

190. Tra le molte e gravissime investigazioni che si offrono alla mente del filosofo che cerca le relazioni esistenti tra Dio e il mondo, o a dir meglio tra il mondo e Dio, noi ci restringiamo a una sola, che è la principale, quella cioè della maniera con cui si giustifica la divina bontà e giustizia nel governo del mondo, in altre parole, quella che dimostra la divina providenza.

Noi ci proponiamo di dimostrare brevemente, che nel governo del mondo spicca la bontà, la sapienza, la giustizia del Creatore, il quale non solo fece ogni cosa in peso numero e misura, ma elegge sapientemente i mezzi più acconci per condurre e guidare le libere creature al fine altissimo e santissimo pel quale le ha create; che se ci sono nel mondo dei mali, questi non sono da attribuirsi a Dio, ma alle creature; e che finalmente nella permissione del male Iddio si mostra buono giusto e sapiente, valendosi del medesimo per cavare un bene degno di lui, nel che risplende ancor più la sua sapienza.

CAPO SECONDO

Dimostrazione generale della sapienza e bontà divina nella creazione e governo del mondo.

191. Dando uno sguardo al complesso degli enti che ci si dispiegano davanti ai sensi, la prima impressione che ne riceve il nostro spirito, è quella di una grandissima ammirazione per l' ordi-

ne sapientissimo, la varietà, l' armonia, la bellezza che dal tutto insieme ne risulta.

Tanta è la magnificenza de' cieli, la regolarità e l'armonia onde si movono e danzano per l' immenso spazio gli astri e i pianeti; tale la bellezza, la varietà degli esseri onde si compone il globo da noi abitato, il vicendevole soccorso che si prestano i tre regni della natura, minerale, vegetale, animale; così bello e sapiente è l' artificio d' ogni essere che per una forza d' istinto la più svariata tende a conservarsi, propagarsi nella propria specie e raggiungere la propria perfezione, che gli stessi sapienti del gentilesimo non hanno punto dubitato dell'esistenza di una mente sapientissima, da cui tutte queste belle cose avessero e origine e conservazione e reggimento continuo. L'occhio del saggio ammira la divina providenza perfino nel filo d' erba e nel più piccolo insetto, giacchè nelle cose minime non c'è meno sapienza e bontà che nelle grandi, se guardiamo all' ordine e all' armonia delle parti col tutto.

192. La natura corporea però, e l' animale eziandio, non può avere ragione di fine, perchè mancando di cognizione, manca di coscienza, manca di arbitrio, non può esser fine a sè stessa, non ha ragione che di mezzo. Era necessario che l'universo fosse conosciuto da qualche creatura che potesse dal mondo salire all'autore di esso, riconoscerlo, benedirlo, adorarlo. Ed ecco l' uomo, re della terra, a cui tutti gli esseri irrazionali prestano servigio, e che quindi ne dispone come di tanti mezzi a' suoi fini. L' uomo è come l' anello di mezzo che congiunge il mondo sensibile col creatore; per mezzo dei sensi egli si congiunge alla natura corporea, e per mezzo dell'intelligenza egli si slancia fino al suo creatore, al principio e fine ultimo di ogni cosa. La prima impressione pertanto che lo spirito riceve dallo sguardo gettato sull' universo è quello di una grandissima ammirazione e di una piena gratitudine all'autore della propria esistenza: il primo e più schietto giudizio che ne forma quasi per istinto, è quello della sapienza, bontà, munificenza onde Iddio governa tutti questi esseri e li fa servire all' uomo, acciò l' uomo poi serva al suo creatore, e si stringa con lui in una dolce e per lui dignitosa e vantaggiosissima società.

193. Il fatto stesso della creazione, l' ordine ammirabile che vi risplende, la subordinazione di esseri ad altri esseri e di tutti all' essere razionale, sono una prova manifesta della divina providenza. Cos'è la providenza se non l' opera della sapienza, la quale in ogni cosa segue la legge dell' ordine e la verità? Niente di ciò che è creato può sussistere nè operare per sè stesso; dunque Dio concorre con un atto continuo all' esistenza e alla conservazione e perfezione dell' universo. Dio è quegli che dà l' essere, la vita, il movimento a tutto ciò che nel mondo è o formasi e opera con certa legge. A spiegare le operazioni delle cause seconde si

ricorre al concetto di causa che inchiude quello di ente operante per forza propria. Con ciò si pretenderebbero spiegare tutte le operazioni della natura senza bisogno di ammettere una providenza da cui dipendono. Si parla anche di leggi cosmiche, fisiche, chimiche, dinamiche, quasi fossero enti, più tosto che maniere costanti d'operare degli enti. Il nome stesso di *natura* si è fatto servire a significare l'assieme di queste leggi. Noi non impugniamo, sosteniamo anzi l'esistenza delle cause seconde operanti per forza propria. Ma da coloro che negano l'intervento, o più tosto la presidenza della providenza divina in tutti i fenomeni dell'universo, si dimentica sempre la minore di un sillogismo, che è questa: le cause seconde dipendono, sì nella loro esistenza che nelle operazioni, dal principio onde derivano, che è l'atto creativo. L'atto creativo in quanto produce dal niente è creazione; in quanto conserva e mantiene le nature create, disponendole al loro fine, è providenza. La causa prima interviene in tutte le operazioni delle cause seconde, assiste ogni subietto ad agire. Ove Dio riposasse dal suo atto, tutto ritornerebbe nel niente; e sotto questo rispetto è vero che la conservazione degli esseri è una continua creazione. O bisogna dunque negare, con gli atei e coi panteisti, la creazione di vero nome, o, per essere conseguenti, riconoscere anche la providenza.

CAPO TERZO

Difficoltà che insorgono nella mente contro la divina providenza.

194. Chi osserva la bellezza, l'armonia, l'ordine dell'universo non può a meno, come dissi, di non riconoscere che tutto è retto e governato da una mente sapientissima, da un ente benefico. Se non che in tutta la natura corporea, animale, intelligente, insieme ai beni sono commisti dei mali; mali fisici e mali morali. Mentre tutto in questo mondo dovrebbe concorrere a rendere felice l'uomo, la natura si ribella sovente e gli cagiona incomodi e danni. L'uomo è travagliato nel senso corporeo da dolori innumerevoli; illuminato dalla ragione e creato per la giustizia e per la virtù, porta invece dalla nascita un'inclinazione possente al disordine, al vizio, a ogni più abietta passione; nato a vivere in dolce società co' suoi simili, pare che dalla società stessa egli apprenda a vivere in continua guerra con loro. Ignoranza, oscurità di mente, errori, pregiudizi imbevuti dall'infanzia rendono la vita dell'uomo misera e travagliosa. La legge morale richiede che il vizio sia punito, la virtù premiata. Tutto all'opposto, vediamo non rare volte andar superbo e baldanzoso il vizio, abietta, spregiata, oppressa la virtù. E fingiamoci pure un uomo contento e beato per l'affluenza di tutti quei beni ch'egli saprebbe desiderare. Cosa

gli giova la sua felicità, se dura un momento, e se più dolorosa gli deve riuscire la morte, da cui sa di non potere scampare?

195. La considerazione di tutti questi mali serve di pretesto all'ateo per negare l'esistenza di Dio, al falso deista per impugnarne la providenza, all'ignorante per dubitarne. L'uomo tribolato, oppresso sotto il peso dei mali fisici e delle afflizioni del suo spirito, se manca di virtù, ne prende scandalo per bestemmiare il creatore. Ma il saggio, che non può dubitare nè dell'esistenza di Dio, nè della sua bontà e giustizia, considera l'esistenza dei mali come una semplice difficoltà e si fa a investigarne con la sua mente la soluzione.

CAPO QUARTO

Due vie che si presentano al saggio per la soluzione delle difficoltà contro la providenza.

196. Il savio di cui parliamo, vogliamo supporlo illuminato dalla fede. Ciò posto, a rispondere a tutte le difficoltà che si affacciano alla sua mente contro la divina providenza, egli può battere due vie; quella della fede, e quella del ragionamento.

197. La fede gli presenta un disegno il più sublime e magnifico della creazione, e un consiglio ammirabile della divina sapienza nella permissione del male da cui ne emerge un bene assai più grande che non si sarebbe potuto conseguire diversamente. La fede gli spiega l'origine di quella piega e inclinazione al male che l'uomo porta fin dalla sua nascita; la fede gli presenta i mali e le afflizioni di questa vita come tanti mezzi per purificare l'animo, come tante occasioni di merito, come caparra di un premio che non si consegue se non in un'altra vita.

198. Il ragionamento poi che, diviso dalla fede, non arriverebbe mai a sciogliere pienamente il gran problema, illuminato e guidato dalla fede, riesce al medesimo risultato. 1.° Esso trova di poter giustificare pienamente la divina giustizia nel governo del mondo, e di doverne anzi ammirare la somma sapienza e l'infinita bontà; 2.° riconduce l'uomo alla fede, perchè trova che, o bisogna negare l'esistenza stessa di Dio, o ammettere che niun altro sistema può sussistere davanti alla ragione se non quello propostoci dalla fede. E non si opponga che noi, proponendo anche la via della fede, non usiamo di un processo razionale, e perciò sortiamo dall'unica via aperta al filosofo, la quale non è che il ragionamento. Non intendiamo di sciogliere un problema filosofico con l'autorità della divina rivelazione. Sosteniamo unicamente che il sistema propostoci a credere dalla rivelazione intorno al governo di Dio nel mondo è l'unico il quale possa appagare pienamente anche il desiderio della ragione investigatrice, e che, prescindendo dagli insegnamenti della fede, la ragione è per sè

impotente a trovar la soluzione piena e sodisfacente di tutte le difficoltà che in questo argomento si presentano alla mente. Quando all' opposto la ragione aiutata dalla fede, usando di un rigoroso ragionamento, riconduce l' uomo a riconoscere ciò che non avrebbe mai nè pur potuto immaginare da sè, e trova così, non pur da giustificare la divina providenza nel governo del mondo, ma da ammirare e profondamente adorare gli altissimi consigli di Dio.

CAPO QUINTO

Risposta generale alle difficoltà che si muovono contro la divina providenza.

199. Ricevuta una premessa, non si possono rifiutare le conseguenze che ne derivano. Dio esiste: dunque governar providamente il mondo. Non può esistere un Dio che manchi di veruna perfezione, di verun attributo a lui essenziale, Dio o è giusto sapiente provido, o non è. Supporre un Dio che, dopo aver data l'esistenza a un essere, lo abbandoni, non si curi di condurlo con acconci mezzi al fine per cui l'ha creato, è affermare e negar Dio al tempo stesso.

200. Perchè dunque esiste il male? perchè l' uomo è infelice? perchè non vediamo mantenuta la legge della giustizia che premia il buono e castiga il malvagio?

Primo di sciogliere queste difficoltà direttamente, rispondo non esser necessario che l'uomo comprenda tutto, conosca la ragione di tutto. Qualunque difficoltà possa insorgere nella mente contro la divina providenza, non può essere di tanta forza che mi obblighi a negare ciò che è certo e indubitato, per la ragione che c' è qualcosa che non comprendo. Ma è certo e indubitato che Dio è; che è l'essere perfettissimo, e però giustissimo, santissimo; che l'universo è sua fattura. Dunque è certo eziandio ch' egli governo l' universo, e lo governa in modo sapientissimo, perchè altrimenti non sarebbe vero ch' egli lo governi, e nè men ch' egli esista.

201. Però, se qualcosa di misterioso e recondito, qualcosa che sembra ripugnante e contraditorio, sussistesse nella nostra mente anche dopo le nostre investigazioni, ciò dovrebbe attribuirsi 1.° all'incomprensibilità della sapienza divina, 2.° alla nostra ignoranza o sia alla limitazione della nostra intelligenza. La nostra intelligenza non può comprendere l'infinito; non solo non può comprenderlo, ma non può averne in questa vita se non una cognizione analogica e negativa. Non può dunque conoscere appieno i consigli della divina sapienza; non può giudicarne se non da quel tanto che si manifesta nell'ordine e nella bellezza dell'universo. Ma se l'universo gli presenta dei fatti che le sembrano ripugnare alle leggi del-

la sapienza e della giustizia, non deve misurare la sapienza divina dalle sue vedute, le quali non si stendono al di là della natura a lei percettibile; deve chinare la fronte e adorare gl' imperscrutabili giudizi di Dio. L'uomo con ciò fa cosa la più conforme alla ragione, sia perchè la sua intelligenza è troppo limitata per alzarsi a giudicar l'infinito, sia perchè basta sapere che una cosa è o voluta o permessa dalla divina volontà per conchiudere infallibilmente che il volerla o il permetterla è conforme alle leggi della sapienza e della giustizia. Però, se l'uomo, dimentico della propria naturale ignoranza e degli angusti confini della sua ragione, osa bestemmiare la divina providenza, facendola autrice del male ch'esiste nel mondo, con ciò si mostra dominato da un orgoglio che può assomigliarsi a una vera demenza. Chi però, alla vista dei mali che inondano il genere umano, si abbandona al dubio e mette in forse che Dio si occupi della sua creatura e la conduca sapientemente al suo fine, costui mostra di avere una mente debole e inferma, che può ancora essere aiutata a riconoscere la verità per mezzo del ragionamento.

CAPO SESTO

Dio non può essere autore del male.

202. Ma volendo pur dire qualcosa a fine di giustificare direttamente e in modo positivo la divina providenza nel governo del mondo, cominciamo dal premettere che, se nel mondo esiste il male, non può esserne autore Iddio, ma la creatura.

203. A dimostrare questa proposizione dobbiamo in primo luogo conoscere la natura del male stesso, e poi distinguere le diverse specie del male.

Ogni ente, ogni parte di un ente, vale a dire ogni sua perfezione è un *bene*, perchè il bene, come si vedrà meglio nella morale, non è che l'ente in quanto è appetibile. Ora, tutto ciò che è, che ha dell'essere, che consiste in una perfezione, è appetibile, può essere appetito da qualche subietto che ne riceva una grata impressione. Tutto ciò dunque che c'è in natura di positivo, è bene. Se non è bene per un subietto, lo sarà per un altro; se non è bene in ogni circostanza, lo sarà sotto certe e particolari circostanze.

Ma se ogni cosa che è, in quanto è, è buona, è un bene, il male cosa sarà? Il male non è altro che ciò che non è appetibile, ciò che ripugna alla natura dell'ente, un'imperfezione, un difetto qualunque dell'ente. Perciò il male non è qualcosa di positivo; è una *privazione* di cosa dovuta all'ente.

204. Di quante specie è il male? Possiamo limitarci a considerare le due forme dell'essere, reale e morale. Se manca qualche perfezione dovuta all'essere reale, quel difetto si chiama *male fisico*; se qualche perfezione manca all'essere morale, quel difet-

to si chiama *male morale*. Sì l'una che l'altro dunque non è cosa positiva, ma negativa. Consiste in un difetto, in una privazione di ordine; di rettitudine, di perfezione che dovrebbe avere un dato ente.

205. Ciò posto, è facile il dimostrare che Dio non può essere autore del male, di qualunque specie sia. Se il male non è che difetto, privazione, Dio non può essere autore di questa privazione, perchè una privazione non è niente di positivo. Se non è niente di positivo, non può essere termine dell'atto creativo. E quindi tutto ciò che nella natura esiste di positivo, trae origine da Dio, autore della natura; se poi si scorge in essa qualche difetto o privazione, ciò trae origine dalla creatura stessa la quale essendo finita e limitata, può deviare dalla rettitudine dell'atto a lei proprio e quindi dare origine al male.

206. Ma si dirà: Com'è possibile l'esistenza del male sotto un essere santissimo e perfettissimo?

Con ciò si viene a negare la stessa possibilità del male, stando la necessità dell'Essere perfettissimo. Ma il male non è un'entità reale e positiva, e perciò del male non può essere autore Iddio: Iddio entra con la sua azione in tutte le cose, senza bisogno di entrare, per dir così, nel male, che non è se non privazione di bene. D'onde questa privazione di bene? d'onde la possibilità almeno del male? Dalla natura finita della creatura. La natura finita, appunto perchè finita, può deviare dalla perfezione, e quindi dar origine al male per due cagioni, cioè o per difetto di formazione, o per debolezza nell'operare.

207.—Dio doveva fare la creatura senza la possibilità di questi difetti.—

Non lo poteva; dunque non lo doveva. E perchè non lo poteva? Perchè Dio non può fare l'impossibile. La *possibilità del male* dipende dalla limitazione della creatura, anzi non è che questa limitazione stessa. Chi dice creatura, dice ente limitato. Dunque la limitazione (che non è altro se non la possibilità del male) entra nella natura di tutte le cose, fuori di Dio. Questa fa sì che le creature abbiano un'operazione limitata, e quindi accidentale e manchevole. Iddio dunque o non doveva creare, o, volendo creare, non poteva togliere alle sue creature quella limitazione che le rende soggette a poter mancare alla loro perfezione.

Certo che Dio avrebbe potuto creare degli esseri intelligenti in uno stato di assoluta perfezione e beatitudine, riparando alla loro limitazione naturale col dar loro una positiva e piena percezione di sè medesimo. Resta a sapere, se con ciò avrebbe operato sapientemente; giacchè avrebbe creato degli esseri non liberi a meritare, e sarebbe quindi mancato lo scopo della gloria che si propose nella creazione. Egualmente, egli potrebbe a ogni individuo dare tali aiuti soprannaturali, che bastassero a togliere ogni possibilità reale e posteriore di operare il mal morale, e tali com-

binazioni di cause fisiche, le quali impedissero anche ogni mal fisico. Ma con ciò Iddio non opererebbe sapientemente, mancando ancora nella creatura la ragione di merito, mentre, tolta la stessa *possibilità* di peccare, non può concepirsi più nè meno la libertà nel fare il bene.

Perciò nè la *natura del male*, nè la *possibilità del male*, la quale non è che la limitazione connaturale delle creature, contradice alla divina santità e perfezione: non la prima, perchè è una mera privazione; non la seconda, perchè è necessaria e connaturale alle cose create.

208. Se la possibilità del male è inerente alla natura d'ogni ente finito e limitato, d'onde poi deriva il male reale? Per qual cagione avviene che le creature passino dall'potere all'atto di fare il male? Il principio, per cui le nature passano dalla limitazione alla privazione o sia ad avere in sè il male, non si può trovare altrove che nelle nature morali e libere; vale a dire che la limitazione delle creature morali giace nel principio attivo, nell'interiore energia di poter movere sè stesse tanto al bene che al male. Vedemmo che Iddio nel creare non poteva proporsi per fine ultimo che la sua gloria. Ma qual gloria poteva derivargli da creature che non avessero potuto scegliere tra il bene e il male, e perciò nè pur meritarsi un premio preferendo il bene? Era dunque necessario che Dio, per ottenere il fine sapientissimo della creazione, aggiungesse alle creature intelligenti la *libertà*. La libertà è eccellente dote della natura umana. Ma essa può anche esser volta al male; altrimenti cesserebbe anche la ragione del *merito* proprio dell'ente finito e non ancora perfetto. L'abuso della libertà, dono di Dio ch'era dato per fare il bene, fu la sola cagione del male.

309. Se interroghiamo la storia, questa c'insegna che il male morale precedette il mal fisico. Dio creò l'uomo retto e giusto, e gli aggiunse anche una giustizia sopranaturale. A provare la sua fedeltà e a presentargli occasione di merito, gl' ingiunse di non toccare un frutto. Ma l'uomo, abusando del suo libero arbitrio, infranse il comando del Creatore, e si rese colpevole: questo è il fonte di tutti i mali. La morte corporale, e l'ignoranza e tardezza di mente, la debolezza della volontà contro le lusinghe dei sensi furono le principali conseguenze della colpa del primo padre, conseguenze che si propagarono di padre in figlio per tutta la stirpe umana. Questa è l'origine del male nel mondo, che ci propone a credere la fede, e che ci si presenta, se ben contrafatta dal mito, anche nelle varie e antichissime tradizioni di tutti i popoli. La ragione stessa non trova modo di spiegare l'origine in specie della cattiva piena che manifesta l'uomo dai più teneri anni, se non ricorrendo a un'antica colpa. Molti filosofi del paganesimo credettero che l'anima umana fosse rinchiusa nel corpo, quasi in un carcere, a espiare una colpa da lui commessa in un altra vita.

210. — Ma perchè i mali si rovesciarono anche dei discendenti del primo padre, che solo fu causa libera di quell' antico peccato? Non è ciò contrario alla divina giustizia? —

Nel caso, ciò sarebbe contrario alla divina *bontà* e non già alla divina *giustizia*; l' uomo non può vantare alcun diritto verso il creatore; se il creatore non avesse voluto che l' uomo andasse esente dai mali fisici, l' uomo avrebbe ancora dovuto riconoscere come un dono affatto gratuito di Dio e la vita, benchè mortale, e tutti quei beni che gli fossero affluiti. Il dono sarebbe stato minore, ma però sarebbe sempre stato un dono. Ma non ripugna nè meno, anzi è conforme alla divina bontà che gli uomini siano afflitti coi mali fisici; questi non essendo veri mali, sono occasioni di merito per l' uomo di buona volontà, sono sprone a virtù. Che se poi riflettiamo alla prima colpa dell' uomo, causa prima di tutti i mali, si giustifica pienamente la divina giustizia. Non è Dio che infligga i mali positivamente; è l' uomo che se li attirò col peccato. Che anzi Dio, col primo padre, fu non pur giusto, ma anche misericordioso, differendogli la morte che gli aveva minacciata, e lasciandogli luogo a pentimento. Quanto poi a'suoi discendenti, Dio non è autore nè dei mali fisici cui soggiacciono, nè della mala piega della loro volontà. È legge naturale che il figlio nasca simile al padre. Come dunque nella prima origine del male non ebbe parte Iddio, ma fu l'uomo che liberamente si rese colpevole, si fece una ferita profonda e nella intelligenza e nella volontà, e degradando la propria natura, e tirandosi addosso il mal fisico; così Dio non ha parte alcuna nella propagazione del male di padre in figlio. L' uomo nasce guasto e corrotto, perchè nasce da padre guasto e corrotto. Tutto ciò che nell' uomo c' è di buono, di retto e ordinato, viene dal creatore; il guasto non viene nè può venire che dall' uomo.

211. — Non poteva Dio riformare la natura umana, rialzandola dalla sua caduta, e così fare che i discendenti del primo padre niente ritraessero del guasto di loro origine? —

Una riforma infatti, degna veramente della sua somma bontà e munificenza, come vedremo, Iddio l' ha operata; ma non quella che s'immagina la mente inferma dell'uomo. A riformare la natura umana in maniera, che fosse tolto del tutto quel disordine che ora si manifesta nelle facoltà dell' uomo, e che i discendenti di Adamo niente contraessero del guasto operatosi nella natura umana, era d' uopo una nuova creazione. Quel corpo e quel senso corporeo non era più sottomesso pienamente allo spirito. Però il domandare, se Dio poteva togliere affatto questo disordine e ogni sua conseguenza, vale lo stesso che dimandare se Dio poteva non infliggere all'uomo la pena minacciatagli, se poteva rompere il disegno della creazione, rifare l' opera sua da capo. Ma se anche lo poteva, sarebbe stato sapiente il farlo? Se lo poteva, era anche dovere di giustizia il farlo? Se nol fece, perchè non lo doveva, è riversibile in lui l'origine del male?

212. — Dio non fu almeno benefico e sapiente nell' accordare all' uomo la facoltà del libero arbitrio, mentre prevedeva che ne avrebbe abusato. —

Se Dio avesse preveduto che, dall' accordare all' uomo il libero arbitrio, non sarebbe seguito che male, che abuso e disordine, avrebbe operato insipientemente, creando l'uomo libero. Tuttavia, quanto a lui, sarebbe ancora stato benefico, perchè gli avrebbe accordata quella nobilissima facoltà solo per fare il bene, non già per abusarne. A ogni modo, Dio non può dirsi causa del male per questo che ha preveduto il male. Il semplice prevedere non è un cagionare. Noi siamo nella questione dell' origine o sia della vera causa efficiente del male, non già in quella che cerca, se Dio abbia operato sapientemente e beneficamente creando l' uomo libero e soggetto per natura a convertire in istrumento di male un suo dono, la più eccellente delle sue prerogative. Quand' anche non sapessimo sciogliere questa seconda questione, non ne soffrirebbe la prima, nella quale abbiamo trovato che Dio non può essere causa di male, ma soltanto la creatura per la sua natura limitata.

CAPO SETTIMO

Si giustifica la divina providenza nella permissione del male morale.

213. A conseguire il fine ultimo della creazione era conveniente; anzi indispensabile che Dio creasse degli esseri intelligenti e ragionevoli, i quali avessero il potere di meritare, tributando a Dio un libero rispetto e un libero amore. Doveva dunque creare l' uomo libero. Ma un soggetto libero da una parte, dall' altra limitato e fallibile, doveva poter anche deviare liberamente dall' ordine, e così commettere il male; il che è appunto ciò che avvenne del primo padre. Se Dio non avesse voluto permettere il male morale, non avrebbe creato l' uomo libero a fare il bene e il male, e così non avrebbe nè men conseguito lo scopo della creazione, che è il maggior bene morale ottenuto col minimo mezzo. Dunque la permissione del male non pregiudica nè alla divina giustizia nè alla divina bontà.

214. Ma c' è di più. Il distintivo e la prerogativa più ammirabile della sapienza è quella di saper cavare il bene dal male, e più ancora di saper cavare dal male un bene maggiore di quello che si otterrebbe, tolta l' occasione del male stesso. Ora, la fede ne insegna che Iddio, prendendo occasione dal peccato di Adamo,— stabilì nelle rovine dell' ordine antico un altr' ordine di cose più sublime e più magnifico; e dove abbondò il delitto; ivi ha sovrabbondato la grazia.—

Nell' opera infatti del divino riscatto risplendono specialmente questi divini attributi. 1.° La divina *bontà* e *misericordia*. Cadu-

to l'uomo per abuso del libero arbitrio dallo stato d'integrità naturale e innocenza, spogliato dei doni sopranaturali, costituitosi da sè reo di morte temporale ed eterna, la divina *giustizia* avrebbe potuto abbandonarlo, e integrare i diritti della sua maestà con infliggergli la pena meritata. Iddio all'incontro apre al primo padre e a tutta la sua discendenza una via di salute, promette al genere umano un riparatore, che venne nella pienezza dei tempi, e la cui grazia non mancò mai a coloro che credettero alla divina promessa. 2.° Risplende la divina *sapienza*, perchè l'uomo riparato fu sollevato a uno stato più sublime di quello in cui era l'uomo innocente. Se bene l'uomo decaduto conservi sino alla morte il fomite del peccato e soggiaccia a tutte quelle miserie che sono il retaggio della colpa; tuttavia egli può assai più col soccorso della grazia del Riparatore, di quello ch'ei potesse con la sola grazia del Creatore. Inoltre, il Verbo divino avendo assunto la natura umana, questa fu inalzata a una dignità così sublime, che Dio non potrebbe sublimarla di più. Per effetto della divina Incarnazione, l'uomo diventò fratello del figliuolo di Dio e coerende con lui. Finalmente per occasione del peccato di Adamo, Iddio rivelò all'uomo gli arcani della divina essenza, gli fornì un modello della più perfetta virtù, un eccitamento alle virtù le più eroiche. 3.° Risplende anche la divina *giustizia*. Offeso Iddio con un atto di disobbedienza, era necessario un atto che riparasse l'offesa. Ma l'offesa era fatta all'Essere infinito; in qual modo l'uomo poteva sodisfare il suo debito? La divina bontà e sapienza seppe trovar modo di venire in soccorso dell'uomo. Ci voleva una natura che potesse pagar col dolore e con l'umiliazione il debito contratto; e ci voleva una natura divina che potesse riparare a un debito infinito. Il Verbo divino fatto carne supplì al doppio bisogno. La divina giustizia restò sodisfatta; l'uomo riparato, partecipando per divina munificenza del merito infinito del riparatore, potè pagare il suo debito, anzi entrare a parte di quel premio che conquistò il Riparatore stesso.

Che se vogliamo anche prescindere dalla fede, ognuno comprende come la permissione del male sia giustificata dal bene, che ne emerge, di una virtù che non potrebbe concepirsi se non avesse a combattere col male, suo nemico. La costanza, il coraggio, la pazienza, la mansuetudine, la clemenza, ogni più eroica virtù, senza l'occasion del male, non sarebbe possibile.

215. E qui si rifletta che l'uomo, per occasione del peccato che determinò la divina clemenza all'opera della riparazione, potè godere in questa vita di un gaudio e nell'altra di una felicità, che altrimenti non avrebbe potuto raggiungere; quel gaudio cioè e quel premio che non può essere se non una ricompensa del dolore. Questo gaudio e questa felicità è così dipendente dalla sperienza dei mali, che nè men Dio non potrebbe senza di questa far che l'uomo ne godesse, perchè Dio non può far l'impossibile,

come non potrebbe suscitare nell' uomo una virtù che fosse maggiore e nè meno uguale a quella che nasce dai mali pazientemente tolerati, la costanza e fortezza d'animo nei dolori, la resistenza perseverante agli allettamenti dei sensi, l' eroismo nell' affrontare ogni pericolo e la stessa morte per giovare ai prossimi, per onorar Dio, per difendere la verità. Queste virtù, e il gaudio che le accompagna, e il premio che loro vien dopo, erano cose impossibili, senza la permissione del male morale.

216. E chi sarà poi dei mortali il quale presuma sentenziare che sarebbe stato assai migliore e più sapiente il far sì che il primo uomo non cadesse? Chi oserà giudicare che l' ordine novello di cose surto dal primo fallo non è niente migliore, ma anzi men bello e sapiente di quello che sarebbe stato l' ordine primitivo, mantenendosi il primo padre nell' innocenza? Non è un eccesso di stoltezza che la creatura giudichi le opere del Creatore e le pesi su la bilancia nella propria mente, incapace non dirò d' abbracciare l' infinito, ma di conoscere tutti i fini e le cagioni delle cose che pur cadono sotto a' suoi sensi?

217. I mali dunque che esistono nel mondo 1.° non sono cagionati nè voluti da Dio, ma solo permessi; la vera loro cagione è il difetto inerente alle nature create o l' effetto della loro volontà; 2.° essi non furono da Dio permessi se non per cavarne un maggior bene. Dopo di ciò, qual forza può avere la difficoltà di coloro che non sanno comprendere come sotto un Dio giusto e santo i buoni siano spesso tribolati, e i malvagi prosperati in ogni cosa? Nessuna affatto, perchè i beni e i piaceri della vita presente, onestamente usati, non sono che mezzi pel conseguimento dell'ultimo fine.

Ora, tutto ciò che ha natura di mezzo, sotto altre circostanze può assumere natura di ostacolo, d' impedimento; però i beni temporali sono al malvagio occasione di più certa rovina, e possono anche al giusto essere occasione d'inciampo e di seduzione. Ma la scelta dei mezzi e più propri e sicuri a condurre al fine non può l'uomo conoscerli da sè con certezza. Diò provede l'uomo dei mezzi necessari al fine; ma, quanto alla scelta, 1.° egli solo conosce quali siano i migliori, e 2.° sceglie liberamente per ciascun uomo quei mezzi che vuole, avendo prestabilito che questi ottenga il proprio fine con dati mezzi, e questi con dati altri. E tanto è lungi che la distribuzione dei beni temporali sia un premio della virtù, e la sottrazione una punizione del vizio, che anzi può l' affluenza dei beni essere un maggiore castigo, e la sottrazione un mezzo necessario di salute o un'occasione di un maggior premio.

218 Che se poi si riflette che niuno in questa vita, per quanto la sua coscienza non lo riprenda, non può gloriarsi di essere affatto immune da ogni colpa, chi mai potrà giustamente lagnarsi dei mali che soffre? Chi è che conosca la misura e il peso della colpa, e del castigo che le si deve? E se la colpa è sempre un' of-

fesa fatta a Dio . qual mai pena temporale potrebbe bastare a ripararla? Non può dunque l' uomo portare i suoi lamenti al tribunale della divina giustizia e querelarsi a lei , quasi fosse o fraudato di un bene meritato, o aggravato di non meritato castigo.

CAPO OTTAVO

Leggi fondamentali della divina providenza nel governo del mondo.

219. Tutte le difficoltà che nel governo del mondo possono insorgere nella mente dalla considerazione dei mali ch'esistono nel mondo e dell' apparente disordine che regna nella distribuzione dei mali e dei beni, si dileguano facilmente studiando e investigando le leggi sapientissime che segue la providenza nel governo del mondo. Benchè le abbiamo già esposte in questo discorso, gioverà replicarle qui tutte riunite.

220. *Prima legge.* — La prima di queste leggi fondamentali si è che — Dio in ogni suo atto o creativo o providenziale non può proporsi altro fine veramente ultimo e assoluto, se non la sua gloria. — Ora , la gloria divina risplende tanto nella ricompensa dei buoni, quanto nella punizione dei tristi , perchè se in quella spicca la divina bontà e munificenza, nella punizione de' tristi, si manifesta la sua tremenda giustizia. La giustizia non è men bella e adorabile di qualunque altro attributo, perchè giustizia è amore dell'ordine e della verità, è rispetto della dignità dell' essere , è insomma ancora la stessa bontà, o una sua inseparabile conseguenza.

Ma si dirà : Dio ha creato tutti gli uomini per condurli alla felicità: se molti non vi pervengono , l'opera di Dio fallisce al suo pieno effetto. No, perchè Dio sa cavare un maggior bene dal male stesso, quel bene che, come vedemmo , senza la permissione del male nè men Dio con tutta la sua onnipotenza potrebbe ottenere. I malvagi concorrono sempre, senza saperlo , a effettuare quel piano che la providenza ha prestabilito , appunto nella previsione del male.

221. *Legge seconda.* — Dio, nel creare e reggere il mondo , è libero, e tutti i suoi doni sono gratuiti. — Abbiamo già detto che Dio non ha un'obbligazione morale di creare. Non c'è dunque creatura che possa vantare in faccia a Dio il diritto di esistere. Ma una volta che Dio abbia creato un essere , quest' essere potrà vantare alcun diritto? No, perchè Dio, assoluto padrone di tutto, è libero come a creare, così a distruggere e annientare. Se non lo fa , è perchè segue la legge della bontà e sapienza , che non consente di lasciare a mezzo un' opera incominciata. Ora , se Dio creasse un essere intelligente, e poi lo abbandonasse o lo distruggesse , senza condurlo a un fine degno di lui, non seguirebbe questa leg-

ge. Ma da ciò non discende che Dio abbia alcun dovere, nè morale nè giuridico, verso la sua creatura, a cui se egli dà l'esistenza, la ragione, i beni tutti sì del corpo che dello spirito, tutti questi sono doni affatto gratuiti. Niuno dunque può rivolgere lamenti al Creatore, niuno può vantar diritti verso di lui, e anche l'ultimo e il più miserabile de' mortali è tenuto alla riconoscenza e alla gratitudine per ciò che gode di bene, e alla rassegnazione per ciò che soffre, mentre per titolo di giustizia non può niente chiedere al Creatore.

222. *Legge terza.* — Dio dispensa a tutti gli esseri liberi i soccorsi di cui abbisognano per conseguire il lor fine. — Benchè Dio non vada debitore a niuno di niente, egli però, ottimo qual è, non può mancare alla legge della bontà e della sapienza, per la quale è necessitato dalla sua stessa natura a non operare se non pel fine della sua gloria. Questo fine richiede che s' egli crea degli esseri intelligenti, questi siano capaci di tendere alla propria beatitudine, che consiste nel sommo bene eudemonologico congiunto alla perfetta santità e giustizia. Dunque Dio non può lasciare la sua creatura intelligente priva di quei mezzi che sono indispensabili al conseguimento di questo fine. Oltre ad aver creato l' uomo capace di conoscere il bene e di amarlo, aggiunse una diretta e particolare istruzione, voglio dire la rivelazione divina, di cui anche le storie profane, quantunque favoleggiando, rendono certa testimonianza. La fede poi ne insegna che, al lume della ragione e alla rivelazione immediata, Dio aggiunse anche al primo padre la grazia soprannaturale ; ne insegna che, perduta questa per colpa de' progenitori, Dio ne aggiunse un' altra di maggior efficacia per supplire alla debolezza contratta dalla volontà pel peccato. Divina rivelazione e grazia sono i due soccorsi che Dio mai non ritirò dai discendenti di Adamo ; che anzi dove abbondò il delitto, ivi soprabbondarono questi doni gratuiti.

223. Ma che dire di coloro ai quali non giunge l'annuncio delle verità rivelate, e che sono quindi lasciati nelle tenebre dell'ignoranza e nel culto superstizioso ? Che dire di molti che non conseguono l'eterna salute ?

Potremmo rispondere che, se Dio non è debitore a nessuno de'suoi doni, altrimenti non sarebbero doni, niuno può dimandare la ragione a Dio perchè salvi alcuni e abbandoni altri. Ma s' egli è vero che Dio non è accettatore di persone, e non lasciò mai l'uomo senza i necessarî sussidî, è vero altresì che l' uomo rifiutò questi sussidî e si ribellò a Dio più e più volte. Se a molti non giunge la luce della verità rivelata, di chi è la colpa se non di coloro che la rifiutano ? Non dipende forse dall' ostinata perversità di molti che anche quelli i quali sarebbero disposti a riceverla ne siano privi e restino nelle tenebre dell' ignoranza e dell' errore? Si pretenderebbe forse che Dio operasse un miracolo, anzi una serie di miracoli per ciascun uomo ? Sarebbe ciò conforme

alla sapienza? Di più: Iddio non si comporterebbe sapientemente se non lasciasse operare le cause seconde, siano razionali e libere, siano cieche e fatali. Queste possono impedire che alcuni giungano a conoscere le verità. Nessuna però di esse potrà mai impedire che l'uomo, divenuto libero e padrone di sè, possa, come deve riflettere al suo fine, e procacciar di raggiungerlo. A tutti per lo meno resta un mezzo di salute, al quale sono legati tutti gli altri mezzi: la preghiera. Dio non rimanda giammai inesaudito chi desidera sinceramente, e umilmente implora la cognizione della verità e la forza di conformare alla verità le proprie azioni. È poi chiaro che niuno sarà da Dio giudicato e punito se non di quel male che avrà scientemente e liberamente commesso.

224. — La preghiera! che bisogno può esserci, qual vantaggio aspettarsi dalla preghiera, se Dio vede e conosce meglio di noi ogni nostro bisogno e, buono e provido qual è, non manca a niuno? — La preghiera non è diretta a far conoscere cosa veruna a Colui che sa tutto, ma è diretta a renderlo propizio. Dio poi non sarebbe veramente provido, se non governasse gli esseri in un modo conforme alla loro natura. Governa gli esseri materiali con leggi affatto cieche e invariabili; governa gli animali con le leggi dell'istinto; e governa gli esseri intelligenti con quelle della ragione e del libero arbitrio. Dio non sarebbe sapiente, se non rispettasse il libero arbitrio dell'uomo; e l'uomo non è sapiente, se non fa buon uso del libero arbitrio. Conoscendo l'uomo la propria ignoranza, debolezza e incapacità, è cosa naturale che si rivolga al suo Creatore e gli chieda lumi e forza per conoscere e conseguire il proprio fine. Se Dio ha stabilito di non dare i mezzi se non a chi glie li cerca, il suo decreto è giusto e sapientissimo, perchè è giusto che chi si riconosce in bisogno, ricorra con la preghiera a quel solo che lo può aiutare. Con ciò l'uomo viene a concorrere attivamente, come causa seconda, al gran fine che il Creatore si è proposto nella creazione. Chi prega, confessa il bisogno dell'aiuto divino, riconosce la bontà di Dio, e gli dà gloria. Chi non prega, nega Dio stesso.

— Ma Dio non è immutabile? Come conciliare l'immutabilità di Dio con l'effetto che si attribuisce alla preghiera? Se Dio ha decretato di salvarvi, vi salverà ancorchè non preghiate; in caso opposto, la preghiera non muterà il divino decreto. — Dio non ha decretato di salvarvi senza il concorso della vostra libera volontà. Dio ha decretato di salvarvi, se pregherete; e di non salvarvi, se non pregherete; perchè ciò è ragionevole e conforme alle leggi della bontà e della sapienza.

— Sì, ma il decreto divino è fatto ab eterno — Guardatevi dal confondere il fatto col diritto. Niuno può sapere a priori s'egli si salverà; ognuno invece deve essere persuaso, che Dio non perde alcuno che efficacemente voglia salvarsi. Potrebbe Dio salvar l'uomo contro la volontà dell'uomo? Ora, Dio ha decretato ab eterno

che sarà salvo chi pregherà, Ciò è quanto l' uomo può sapere di certo. Non può sapere, se si salverà, perchè non può sapere se la sua volontà vorrà costantemente il bene e i mezzi necessarî a conseguirlo, e non già perchè Dio possa aver decretato ab eterno di non salvarlo, malgrado la sua buona volontà. Se dunque Dio vuole ab eterno che alla preghiera vadano annessi certi effetti, piegandosi egli alla preghiera dell' uomo, lungi dal mutarsi, mantiensi immutabilmente al suo eterno decreto.

225. *Legge quarta.* — La quarta legge che segue la divina providenza nel governo del mondo, legge che contiene tutte le altre come sue conseguenze, è la *legge del minimo mezzo*. —

226. Cos'è la legge del minimo mezzo? Non è altro che la legge propria dell'operare d'ogni intelligenza, vale a dire la legge della *ragione sufficiente* applicata a determinare sapientemente la *maniera d' operare* per ottenere un dato effetto. Dio decreta di creare, proponendosi per fine la sua gloria: la sua gloria ottenuta in quella data maniera è l' effetto che la sua volontà si propone. A raggiungere questo fine Iddio deve scegliere dei mezzi, deve impiegare una data quantità d' azione. Posto come fisso e determinato l'effetto voluto dalla divina volontà, si domanda come dovrà condursi la divina sapienza per ottenerlo: E si risponde che essa, ad ottenerlo, sceglierà, il *minimo mezzo*, cioè *la minore possibile quantità d'azione*. Chi dirà infatti che operi sapientemente colui il quale, potendo ottenere un effetto con una forza pari a cinque, v' impegnasse per ottenerlo una forza pari a dieci o anche pari a sei ?

227. E si osservi che la legge del minimo mezzo non è soltanto la legge dell'operare proprio della *intelligenza* come pura intelligenza ; essa diviene anche legge della *virtù*, quando si considera in relazione con la libertà morale. Perciò diciamo che Iddio mancherebbe sì all' attributo della sapienza, come a quello della bontà, se nel governo del mondo, vale a dire, tanto nel governo degli enti reali e intelligenti, quanto nel governo degli enti morali, non seguisse la legge del minimo mezzo.

228. Ciò posto, a risolvere il problema della divina providenza, noi sosteniamo che Iddio nel permettere i mali, tanto il mal fisico che il mal morale, e quindi a permettere che alcuni degli uomini non ottengano l'eterna salute, ha seguito la legge del minimo mezzo, e perciò ha operato sapientemente e ottimamente.

A ben intendere questo vero, bisogna confrontare i due beni ; cioè 1.° il bene che Dio avrebbe ottenuto col non permettere il male, e perciò impiegando nel governo del mondo una *maggior quantità d'azione* che non abbia impiegata ; 2.° il bene che ottenne permettendo il male, e quindi impiegando la *minor possibile quantità d'azione*. Se il bene che ottenne con la permissione del male fosse maggiore a fronte di quello che otterrebbe ; impedendolo, chi non vede che Iddio nel suo operare seguì la

legge della sapienza e della virtù, permettendo il male per ottenere un maggior bene, cioè impiegando il minimo mezzo per ottenere l'effetto massimo? Per impedire il male, Iddio dovrebbe movere la volontà di tutti gli uomini al bene con certo effetto, senza distruggere la loro libertà; dovrebbe comunicare a tutti gli uomini il bene morale, senza obbligarli a verun sacrifizio; dovrebbe almeno in punto di morte movere irresistibilmente al bene la loro volontà, cosicchè tutti, se bene senza merito, si salvassero. Con ciò Iddio impiegherebbe certamente maggiore quantità d'azione nel governo del mondo. Ma resterebbe a sapere se quei tre beni che ne seguirebbero dall' impiego di questa maggiore quantità d'azione divina, fossero veramente l'*effetto massimo* o sia il *massimo bene* che col detto aumento d'azione Iddio avrebbe mai potuto ottenere. Questo effetto massimo non sarebbe altro che la salute eterna di tutti gli uomini, numericamente presi. Ciò posto, se questo bene, che diciamo massimo, non si conciliasse nè con la maggior gloria di Dio, nè con la maggiore virtù degli uomini, nè quindi con la sapienza e bontà divina, come si potrebbe ritenere per massimo?

Il massimo bene in fatti è quello che risulta dalla somma di tutti i beni che vengono effettuati, meno la somma de'mali, se mai ne avvengono. In altre parole: — Un governo, per essere ottimo, deve dirigere in modo le sue providenze, che quella quantità d' azione governativa ch' egli impiega apporti il massimo bene, puro dai mali ch'essa può occasionare, perchè allora l' effetto è ottenuto con la minima quantità d' azione. — Sia pur dunque che il bene ottenuto non vada privo di mali ; purchè, sottratti questi, egli sia massimo, ciò basta a provare la sapienza e bontà di un governo. E per esser massimo, bisogna ch' egli superi in grandezza il bene puro, cioè non misto di mali, che si sarebbe potuto ottenere con la stessa quantità d'azione.

Applicando adesso questo calcolo al governo che Iddio fa delle creature intelligenti, ripetiamo che Iddio col permettere il male, col permettere che alcuni si perdano per abuso del loro libero arbitrio, e col far sì che all' uomo la pratica della virtù costi dolori e sacrifizî, ottiene certamente un bene maggiore che non sarebbe quello della salute di tutti i singuli individui.

229. Ma si opporrà: Come sapete voi che questo bene sia veramente il maggiore? Chi può mettere su questa bilancia la virtù da una parte e il vizio dall' altra, la salute di tutti ottenuta senza contrasti e senza pericoli, con la salute di alcuni scampata da pericoli e ottenuta con dure prove?

Rispondo con un dilemma: o noi possiamo fare questo calcolo paragonando i beni e i mali e misurando la quantità di bene puro che indi ne risulta, o non abbiamo le forze per farlo. Nel primo caso saremmo forse in errore, se dicessimo ridondare assai maggior gloria a Dio da una virtù più eroica praticata da alcuni, men-

tre altri si perdono per propria colpa, che non dalla salute di tutti ottenuta senza contrasti e pericoli, e però senza alcun merito? E se, per occasione del male morale, si manifestò alle creature la divina misericordia e bontà infinita, non è questo un bene assai maggiore di quello che dal non permettere il male ne poteva venire? Nel secondo caso poi, si domanda, perchè mai l'uomo non può sciogliere il problema, se sia maggiore il bene che Dio avrebbe potuto ottenere, non permettendo il male, o il bene che ottenne permettendolo? E non si può rispondere se non col dire che l'intelligenza umana è troppo limitata per fare un calcolo tanto sublime. E bene: se l'uomo non può fare un tal calcolo, come può pretendere di giudicare le opere del Creatore? Dio, nella sua infinita sapienza e bontà ha giudicato esser maggiore il bene da lui ottenuto con la permissione del male, che non un bene puro ottenuto con una maggiore quantità d'azione; qual è dunque la presunzione della creatura che osa dettar la norma del suo operare all'infinita sapienza? Chi si alza a giudicare delle opere dell'intelligenza infinita è condannato sì dalla fede e sì dalla ragione.

230. Per ultimo diremo che qualunque siano le difficoltà che la mente incontra nel conciliare i mali che esistono nel mondo con la sapienza bontà e giustizia di colui che lo governa, il savio non dimenticherà mai queste due cose:

1.° Che delle leggi che governano il mondo non si può giudicare dai fatti parziali e isolati, ma da tutto il complesso. La cosa è veramente difficile, ma pure questo è un canone troppo giusto per non essere trascurato allorchè si vuol risolvere il problema della providenza. Dio non mira a dei fatti isolati, ma a tutto il complesso: questo è armonico; i fatti isolati possono, come tali, parere assurdi. Non già che ogni fatto, preso isolatamente, non entri nei disegni di Dio e non sia soggetto anch'esso al governo della providenza; ma un fatto staccato dal tutto mancherebbe di scopo, di utilità, di ragione, di mezzo necessario o vero opportuno al fine ultimo. Le cause seconde hanno fra loro un sì stretto rapporto di dipendenza o essenziale o accidentale, che molte volte un fatto il quale, a primo aspetto, si direbbe insignificante o anche dannoso, dà poi origine a una serie di effetti importantissimi. Dio, che tutto prevede, può permettere o anche predisporre delle cause minime e permettere anche dei mali all'intento di ottenere un effetto buono e rimoto, il quale, a fronte dei mali che occasionarono, riesce il massimo dei beni ottenuto con la minima quantità d'azione.

2.° Appunto perchè le vie della Providenza sono all'uomo in gran parte oscure e imperscrutabili, da ciò si trae una prova dell'esistenza di una mente non eguale all'umana, ma infinitamente superiore. È una prova negativa, ma di molta forza, della divina providenza. L'uomo anche il più saggio e il più perspicace non

può prevedere tutte le conseguenze di un fatto, non può ordinare tutte le sue bisogne in maniera che mai non s' inganni ne' suoi consigli, che mai non si danneggi quando più egli pensa di far cosa a sè utile e vantaggiosa. Nel giudicare poi delle cose che avvengono indipendentemente dalla sua volontà e determinazione, quante volte il saggio non s'inganna stimando utile ciò che è dannoso, e dannoso ciò che riesce a buon fine? Che se molte volte s'illude anche nell'apprezzar le cose che non sono superiori alla sua intelligenza, come potrà poi con sicurezza portare giudizio su tutto il complesso delle cose, vederne tutti i rapporti, prevederne le conseguenze e pesare su giusta bilancia il bene e il male per determinarne la vera misura? L'unica vera e necessaria conseguenza che il saggio può inferire dalla considerazione del mondo, è che Dio nel governo delle cose non si conduce come le intelligenze finite e soggette all'errore, ma tutto regge e governa per tali vie che l'uomo deve ammirare in quel poco che hanno di evidente, e adorare dove si nascondono alla sua intelligenza.

SEZIONE QUINTA

SISTEMI ERRONEI INTORNO A DIO

CAPO PRIMO

Due fonti di tutti gli errori intorno all' essere e alla natura di Dio.

231. L'errore suol essere tanto più pernicioso, quanto è più importante la verità che con esso si viene a negare o in tutto o in parte. Ogni errore può esser fatale al costume, giacchè la morale non è che una deduzione di ciò che si tiene come vero nella parte che descrive l'essere come è. Qual si crede, tal si opera. Ora, ciò che può recare un più grave e immediato nocumento alla morale, è appunto ogni sistema erroneo circa l'essere e la natura di Dio.

232. La prima e più antica teologia si fonda in un puro e schietto *monoteismo*, essendosi Dio rivelato ai primi uomini, come la storia più vetusta e più autentica del mondo ne attesta. E questo non è solamente un vero storico e tradizionale, ma anche una conseguenza a cui deve arrivare la ragione stessa, quando si fa a investigare l'origine probabile dei culti e delle religioni. Alcuni sognano uno stato primitivo dell'umanità infante e selvaggia, la quale a poco a poco sia salita all' idea dell'Ente supremo e infinito, levando via ogni limite e imperfezione dal concetto dell' intelligenza umana. Ma, oltre che questo ente senza limiti e senza

imperfezioni, non essendo che un ideale privo d'ogni realità e perciò un mero parto della mente, non avrebbe potuto infondere in tutti i popoli del mondo la ferma e durevole persuasione di sua reale esistenza, c'è di più che il concetto di Ente infinito e assoluto è tutt'altro che il concetto di ente finito per quanto gli si levino d'attorno i confini e le imperfezioni proprie degli enti creati. Tra l'infinito e il finito passa una differenza essenziale, che non permette nè al primo di discendere alla natura del secondo, nè al secondo di poter salire a quella del primo. Non è dunque il concetto dell'infinito una creazione della mente umana, ma una rivelazione divina, o al più una logica e inevitabile deduzione della mente che ragiona. Ma una mente capace di sì alto ragionamento non la troveremo per certo negli uomini rozzi e selvatici. Supporre poi che l'uomo da questo stato di selvatichezza primitiva sia ascese lentamente a quello di società culta e pulita per un semplice istinto di natura è una stravaganza più tosto che un errore. Sappiamo quanti sforzi, quante cure, quanto tempo ci volle a dirozzare i popoli nomadi e selvaggi, ogniqualvolta vennero sottomessi dai conquistatori o fusi e incorporati con popoli culti e inciviliti. D'altra parte, come non può supporsi senza assurdo ridicolo che i primi uomini usciti dalla mano del Creatore fossero infanti e bambini, così non si può fingere nè una famiglia nè un popolo privo nella sua origine d'ogni cultura e ignorante delle principali o più necessarie verità morali e religiose.

233. All'incontro egli è conforme e alle tradizioni storiche e alla ragione il credere che, moltiplicatisi gli uomini su la faccia della terra, è divisi poscia in famiglie, orde, nazioni, si oscurassero ben presto, nella mente del popolo e degli individui che si separavano dalla massima del genere umano, le verità più antiche e fondamentali. L'errore si mescolò più o meno col vero, a seconda delle circostanze del tempo, del luogo, del clima, e di altri molti accidenti. Ad eccezione del popolo ebreo, che mostrò tuttavia una codarda e ognor recidiva propensione a tralignare dalle proprie credenze per abbracciare, insieme col culto superstizioso, gli errori del paganesimo, il mondo antico precipitò in un abisso vasto, profondo, senza confini, di errori circa la divinità; errori che subivano mille modificazioni, a seconda delle circostanze. Il disgregamento degli uomini in tante società e nazioni distinte, da una parte accagionò l'oscuramento delle tradizioni primitive, dall'altra inserì nelle idee religiose dei nuovi elementi; e così la religione di ciascun popolo diventò nazionale; la fede si accomodò, per così dire, alla storia di ciascun popolo, per opera specialmente delle caste sacerdotali, dei poeti, dei fondatori di città e d'imperi.

Che anzi presso una stessa nazione sussistevano bene spesso diverse idee, diversi sistemi religiosi. Era naturale che la classe

più culta ed elevata, specialmente la classe dei sacerdoti, conservasse più a lungo le antiche tradizioni che non il volgo rozzo e più creduto. I sacerdoti, affine di adattarsi al carattere grossolane del volgo, rappresentavano sotto forma simbolica le più sublimi verità religiose; e il volgo scambiava i simboli con la realtà, e così degenerava nel politeismo e nell' idolatria. I sacerdoti a lungo andare bevevano gli errori del volgo, e affine di ricondurli alla verità primitiva, vi mescolavano le finzioni della loro fantasia, convertendo per tal modo i pochi avanzi del vero misti agli errori volgari in una teologia mitologica. Ad altre corruzioni poi delle tradizioni antiche davano occasione le fusioni di più popoli in una grande nazione, le guerre e le conquiste, i commerci, le scienze, fondendosi insieme opinioni le più contradittorie, adattandosi dai sacerdoti e dai sapienti le idee religiose alle idee dei bisogni, dei vizî, delle scienze naturali che allora fiorivano.

234. Se in antico l' ignoranza congiunta col naturale predominio dei sensi e della fantasia corruppe miseramente le verità primitive, e più di tutte la verità cardinale che riguarda la nozione della divinità; nelle età che possiamo dire moderne, datando dalla diffusione del cristianesimo, i sistemi erronei circa la natura di Dio traggono principalmente origine da un moto inverso a quello degli antichi, cioè dall' abuso della ragione o riflessione filosofica, che noi chiameremo, con un termine usitato, *razionalismo*. Gli antichi propendevano a divinizzare tutto ciò che si offriva ai loro sensi e alla loro fervida immaginazione, e il più che sapevano fare, era quello di sublimare più che potevano gli oggetti sensibili o fantastici di cui avevano fatte tante divinità, vestendoli di forme allegoriche e col bello e festivo della creazione poetica. I moderni all' incontro, abbandonando anch' essi il Dio della tradizione, non per ignoranza, nè per servilità ai sensi, nè per trasporto di fantasia, ma di proposito, si foggiarono un Dio con la propria ragione. Non già che la fantasia, la creazione poetica e il sensismo non abbiano la loro parte nella teologia dei moderni razionalisti. Ma tutto il loro metodo è logico e fondato sopra la pura ragione, niente curando nè le verità tradizionali, nè le verità di senso comune. Essi pretendono di camminare a tutto rigore di ragionamento e finiscono per ammettere un Dio che non si distingue sostanzialmente dall'uomo, dalla natura, da tutto il finito. E siccome il loro Dio è l' essere il più assurdo che possa concepirsi, perciò la conseguenza legittima dei loro sistemi è l'ateismo.

235. Così le fonti principali di tutti i sistemi erronei circa l'essere di Dio si possono ridurre a queste due: 1.° al predominio dei sensi e della fantasia sopra la ragione; 2.° al razionalismo, prendendo questa parola in un senso il più ampio, cioè come abuso della ragione, della riflessione filosofica. E lo chiamo abuso, non uso, perchè l' uso della ragione è così lontano dall'essere riprovevole, che anzi è tutto conforme alla natura intelligente e

razionale dell'uomo. Chi però distinguerà l'uso della ragione dal razionalismo? Il carattere distintivo del razionalismo consiste nella sua presunzione di spiegare ogni cosa senza consultare le verità tradizionali e rivelate, e fondandosi unicamente su le proprie individuali speculazioni. Questo è sempre stato il vizio capitale del razionalismo, cominciando da Kapila (*a*) il Diagora (*b*) degl' Indiani che, non curando le credenze depositate nei libri canonici e ortodossi dei Vedi, riuscì all' ateismo, fino a Hegel che ai nostri giorni compiè l' opera del panteismo germanico. riducendo l' universo e Dio stesso a una mera idea, in cui l' essere fa perfetta equazione col non-essere.

CAPO SECONDO

Diverso carattere degli errori nascenti dal doppio fonte indicato.

236. In fondo al cuore umano c' è un bisogno, un bisogno più forte d'ogni altro, quello di conoscere la causa prima d' ogni esistenza e d' ogni effetto, di prestarle un culto, di ricorrere a lei in tutte le necessità della vita, d' immedesimarla, per così dire, con le legge dell' eterna giustizia; perchè un mondo senza Dio è qualcosa non solamente di ripugnante, ma assai più di spaventoso. Ecco perchè non si è mai finora trovato alcun popolo, per quanto incolto e selvaggio, che non riconoscesse qualche divinità, qualche essere posto al di sopra d' ogni altro, al di sopra della natura tutta; nascosto, sono a certo punto, e avvolto nel mistero, o pure circondato del maraviglioso.

Di qui è che, dimenticato il vero concetto di Dio, l'uomo se ne coniò un altro, vario a seconda delle circostanze a cui soggiacquero gl' individui e le masse. Consideriamo soltanto il grado di civiltà, a cui gl' individui o le masse sono pervenute. Quanto più l' uomo è rozzo e selvatico, tanto più soggiace al predominio dei

(*a*) Kapila o Capila, filosofo indiano noto come il fondatore di una setta conosciuta sotto il nome di *Sank'hia*, i cui proseliti non credono a Dio come Creatore del mondo; la creazione, secondo loro, procede da Prakarti, ossia la natura, ed il mondo è eterno: ammettono il libero arbitrio, e negano l'inferno e il paradiso, ossia i premi e i castighi della vita futura. Credesi che un tal filosofo sia vissuto tra il X e il XII secolo. (G. N.)

(*b*) Diagora filosofo, cognominato l'*ateo*, discepolo di Democrito, nato nell' isola di Melos fu in prima assai divoto e superstizioso; ma poi dal vedere che un suo amico il quale con uno spergiuro gli aveva negato un deposito di danari, rimanesse impunito, negò esservi la providenza e gli Dei. Costretto a dipartirsi da Atene per questa opinione, fu dannato, quantunque lontano, ed il suo capo messo a taglio; circa il 416 av. G. C. passò a far dimora in Corinto e si tiene che ivi chiudesse il corso de' suoi giorni. (G. N.)

sensi, e poco o niente può su di lui la ragione. Uscendo dalla barbarie, il primo passo ch'egli fa è quello di abbandonarsi alle illusioni e finzioni della fantasia. Per ultimo, dirozzato dalla scienza, non crede più ai sensi nè alle ridenti scene dell'immaginazione, e prende per unica norma delle sue credenze i trovati della ragione. Questo cammino che tiene l'individuo è quello pure che seguono i popoli e le nazioni. L'età dei sensi e della fantasia è la prima; e perciò è quella del mondo antico delle prime instituzioni della società. L'età della riflessione e della scienza è l'ultima; e perciò è più propria del mondo moderno. Ho detto più propria del mondo moderno, perchè anche nell'antico le nazioni passarono tutte più o meno per questi due stadî, dell'infanzia e della gioventù, come della virilità e della vecchiaia, cioè dall'età dei sensi, e della fantasia a quella della riflessione e della scienza compatibile coi tempi.

237. Se tutti i popoli e gl'individui avessero conservate, nella loro integrità e purezza le più vetuste tradizioni, ogn'influenza dei sensi e della fantasia si sarebbe ristretta a vestire di forme sensibili, di simboli e di allegorie le verità teologiche; come ogni lavoro della riflessione filosofica non avrebbe avuto altro scopo che di mostrare la razionabilità della fede, e sempre più distinguere e sceverare il finito dall'infinito, l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Essa avrebbe servito efficacemente a infrenare i voli dell'immaginazione e a impedire che i sensi non facessero sdrucciolare l'intelletto nel sensismo e nel materialismo religioso. Ma tutto al contrario, in forza del guasto che l'uomo porta dalla nascita, i sensi e la fantasia acquistarono ben presto il predominio su la ragione; e in seguito la ragione, tanto orgogliosa quanto fallace, volle emanciparsi dagli errori volgari e dalle superstizioni col non ammettere altro di vero che le proprie vedute speculative, non facendo differenza tra i culti superstiziosi, i miti degli antichi, e le verità divinamente rivelate.

238. Convien però distinguere lo spirito del razionalismo antico da quello del moderno. Nelle idee religiose noi troviamo in antico un doppio cammino, regressivo e progressivo. Più che i popoli si allontanarono dalle antiche tradizioni e caddero nel barbarismo, più la nozione del vero Dio si confuse nella loro mente, e il culto discese al più basso grado della superstizione. Fu allora che le caste sacerdotali e i filosofi, tenendo una via contraria e coltivando la scienza, tentarono di dare al culto superstizioso, senza tuttavia poterlo abolire una, direzione più ragionevole. Riconoscere l'unità di Dio e distinguerlo sostanzialmente dalla natura, secondo le antiche tradizioni, non era cosa facile in mezzo alle tenebre del paganesimo; predicare poi l'unità di Dio a popoli idolatri, e quando la religione era non solo una credenza, ma anche un principio di politica, sicchè il condannare il comune errore veniva risguardato da una parte come un'empietà e dal-

l'altra come una ribellione, era un'impresa degna soltanto di chi aveva il coraggio di bere la cicuta e morire. Non si può a meno tuttavia di riconoscere il merito di molti fra gli antichi filosofi, i quali rivolsero tutte le forze della loro ragione alla scoperta della verità e allo studio della natura divina. Non si può negare a costoro la bontà dello scopo e la sincerità dell'animo; e se non riuscirono nell'intento, l'ignoranza e la superstizione di quelle età ci costringe ad ammirare la sublimità dei concetti a cui, speculando, si sono inalzati. Ma il razionalismo dell'età nostra è inescusabile, dopo la luce splendidissima diffusa dal cristianesimo. L'orgoglio, una mal intesa libertà di pensare, uno spirito di scetticismo che si copre con le apparenze della scienza, hanno guaste le menti, e surrogato al culto delle divinità gentilesche il culto dell'uomo, della ragione umana; frutto del protestantesimo, il quale, disconosciuta l'autorità della Chiesa col pretesto di non voler seguire che l'autorità delle divine Scritture, introdusse nella società l'individualismo della ragione, e terminò col divinizzare la ragione stessa.

239. Questo è il vero carattere del razionalismo, che non deve confondersi con la tendenza razionale degli antichi filosofi, ai quali non sono da accomunarsi i difetti della moderna filosofia, scettica nel fondo, degenere, corrotta. Però gli errori degli antichi filosofi ripetono in gran parte la loro origine dall'infermità della ragione; quelli dei moderni nascono dalla corruzione della medesima e dall'orgoglio del cuore. Mi si permetta tuttavia di chiamare con un solo nome due differenti difetti della ragione umana, giacchè nel fondo ogni abuso della ragione, da qualunque causa derivi, è pur sempre una specie di razionalismo.

240. Ogni errore intorno alla divinità consiste nella confusione del relativo con l'assoluto, del finito con l'infinito. Se non che dove il senso e la fantasia si fermano nei sensibili o al più nei fantasmi, la ragione invece aspira a un grado più elevato e si spinge all'assoluto. Di qui il differente carattere degli errori circa l'essere divino nascenti dalle opposte cause accennate.

Il predominio dei sensi e della fantasia indusse la confusione dell'infinito con gli enti finiti e sensibili; l'abuso della speculazione filosofica indusse la confusione e l'identificazione dei sensibili e dei finiti con l'infinito e assoluto. Quello moltiplicò l'Essere assolutamente semplice e uno; questa, tentando ricondurre il molteplice all'uno, negò la moltiplicità delle sostanze, e, non potendo mettere in dubbio l'assoluto e l'infinito, fece del creato e del creatore una stessa cosa, una sola sostanza. Perciò il predominio dei sensi e della fantasia produsse il *politeismo* di forme varie e moltiplici; quello della ragione sopra le verità rivelate o anche di senso comune produsse il *panteismo*, vario anch'esso di forme, giusta il principio in cui si fonda. Ma il panteismo dei moderni differisce dall'antico per un'analisi più sottile dei concetti

che lo compongono; laddove fra gli antichi alcuni confondevano Dio con la natura; e così possiamo distinguere il *panteismo razionalistico* dal *panteismo naturalistico* degli antichi.

241. Un' altra differenza dobbiamo notare nella doppia classe degli errori che abbiamo indicata. Gli errori della prima classe, anzichè sistemi teologici, si devono riguardare come un culto; e siccome ogni culto è l'applicazione di un' idea, così anche questa prima classe di errori dà per supposto un assieme d'idee o sia credenze false. Ma questo assieme, almeno per molto tempo, non è sistematico, non tiene punto dello speculativo, come quello che è somministrato dai sensi e dall'immaginazione. Al contrario la seconda classe di errori non è un culto, ma pretta filosofia, se si eccettua il panteismo antico, il quale aveva più tosto del contemplativo che del razionale, e che imponeva ai popoli che lo seguivano e ai sacerdoti che lo professavano, molte pratiche religiose.

CAPO TERZO

Del naturalismo e delle varie sue forme.

242. Disperso l'uman genere su la faccia della terra, e diviso in varie stirpi, nazioni, linguaggi, col declinare della primitiva civiltà venne ben presto a scemarsi alterarsi e corrompersi l' antico retaggio delle verità tradizionali. La nozione del vero Dio, che è il perno di tutte le verità religiose e morali, si corruppe. Dimenticata la nozione dell'Essere sovrintelligibile nella sua essenza, infinito, assoluto, l'uomo che non può stare senza Dio nè cancellar dalla mente tutte affatto le grandi verità ricevute dalla prisca tradizione, fece una confusione del finito con l'infinito, del sovrintelligibile col sensato, dell'assoluto col relativo. Cessando di adorare il Creatore, adorò il creato. Di qui nacque il *naturalismo*, che comprende ogni specie di culto prestato alla natura, e, quanto al domma, ogni sistema che confonde Dio con la natura.

243. Ma il creato essendo moltiplice, ne seguì un doppio errore; quello di coloro che ammisero la pluralità in Dio, il che è l'essenza del *politeismo*; e quello di coloro che si sforzarono di far assorbire in certo modo il molteplice dall' uno, considerandolo come un complesso di meri fenomeni o al più di emanazioni di Dio, il che non è altro che un *naturalismo panteistico* o *emanatistico*. Questo errore è frutto legittimo del razionalismo, come quel primo deriva dal predominio dei sensi e della fantasia sopra la ragione; avvertendo però che siccome anche il politeismo prese col tratto successivo una forma razionalistica, così anche l'altro errore prende spesso dai sensi e dalla fantasia il suo punto di partenza.

244. Il *politeismo* ammette la pluralità in Dio. Il concetto dell'infinito e della causa prima s' innesta sopra gli enti della natu-

ra, e riconosce quindi più di una causa prima, falsandone il concetto, moltiplicando le cause per non saper spiegare e ridurre alla vera causa prima e assoluta gli effetti molteplici della natura, senza annullare il concetto delle cause seconde.

245. Ma in qual maniera ha potuto la mente umana conservare da una parte una tal quale nozione della divinità, e dall' altra applicarla agli enti della natura? Non si può dare una plausibile spiegazione di questo fatto, senza ammettere la distinzione di due dottrine, l'una propria soltanto delle caste sacerdotali e dei filosofi, e l' altra comune al popolo : quella acroamatica o secreta, questa essoterica o volgare. Custodi delle tradizioni, i sacerdoti le spiegavano al popolo sotto forma di simboli e di miti ; il linguaggio stesso che adoperavano, conforme all'indole e al genio poetico dei tempi, era in gran parte allegorico e simbolico, talvolta per adattarsi alla fantasia del volgo, molte volte per coprire sotto velo misterioso il segreto della dottrina di cui volevano avere la prerogativa. Facilmente il popolo scambiava i simboli e i miti in tante realtà; e così veniva a prestare un culto divino a delle creazioni della fantasia; questa origine ebbe in gran parte il politeismo. Ho detto in gran parte, giacchè non si può negare che indipendentemente da questa causa, il volgo, condotto dal principio di causalità e dimenticato il principio di creazione e la vera notizia del Creatore, abbia potuto foggiarsi della divinità a capriccio ogni qualvolta non sapeva spiegare la ragione dei fatti che più lo colpivano di maraviglia o lo interessavano comunque.

246. Perduta una volta di vista la semplicità e unità assoluta dell'Essere infinito, non ci fu cosa nell' universo che gli uomini non adorassero come un Dio ; non solo gli astri e gli oggetti più nobili, ma i bruti stessi e le cose inanimate riscossero dalla natura intelligente adorazioni e sacrificî; tutto fu Dio, tranne Dio stesso. Di qui poi le diverse forme che prese il politeismo, vario come i regni della natura; secondochè l' uno o l' altro di questi prevale nella cognizione del politeista, dà origine a diversi culti idolatrici, come a quello degli astri, degli elementi della natura, delle piante, degli animali, dell'uomo. Le quali forme di politeismo si possono ridurre alle seguenti: al *feticismo*, al *sabeismo*, al *dualismo*, al *triteismo*, all'*antropomorfismo*.

CAPO QUARTO

Del feticismo e del sabeismo.

247. Quanto più cresce la barbarie e la selvatichezza dei popoli e degl'individui, tanto più s'impiccolisce, si corrompe e falsifica presso loro la nozione della divinità. Quindi l' idolatria più grossolana e che meno ritiene nella nozione di Dio, che anzi va, per così dire, all'estremo opposto, è quella del *feticismo*, super-

stizione nata in seno della famiglia, propria di quei popoli che, staccatisi dalla nazione a cui prima appartenevano, vivono in uno stato o meramente domestico, o vago e selvaggio. Questo culto è proprio dei rozzi e volgari Indiani, Egizî, Negri, Persiani e, secondo alcuni, anche degli Americani indigeni, i quali si creano a proprio capriccio degl'idoli chiamati *fetisci* (*a*), nel linguaggio forse dei viaggiatori, e loro presentano un culto divino. Carattere proprio di questo culto è la mancanza di universalità, essendo ristretto a una tribù, a una famiglia, e perfino a un individuo; giacchè il fetisso è un Dio che l'individuo, per esempio un padre di famiglia, si crea a capriccio per mezzo di un incantesimo.

248. Benchè a primo aspetto il feticismo non presenti, come ho detto, che un' idolatria la più grossolana, qualora però si mediti bene, vedesi che non dipende soltanto dal predominio dei sensi sopra la ragione, ma anche dalla potenza della fantasia e da qualche uso dell' intelletto che scambia con un fantasma il sovrintelligibile; ond' è che l' idea di Dio vi traspare ancora congiunta a una persuasione la più fantastica e stravagante. Osservando in fatti la cerimonia che il selvaggio suole eseguire, allorchè si crea il suo fetisso o sia il suo Dio, si vede ch' egli è persuaso d' avere in sè una virtù misteriosa che si stende al soprannaturale, la virtù di trasformare un pezzo di materia in un dio. Secondo riferisce il celebre Ram-Mohun-Roy (*b*) dotto bramino, vissuto in Europa e morto il 1833 in Inghilterra, l' Indiano, sia che abbia comperato un idolo al mercato o che l'abbia fabbricato con le proprie mani o fatto fabbricare, eseguisce sopra di esso una cerimonia da lui detta *Pranpraticet'ha,* che vuol dire *trasfusione dell'anima.* L'Indiano crede che, dopo quella cerimonia, la sua statua o immagine non abbia più nulla di comune con la materia della quale fu tratta, e che n'abbia ricevuta, insiem con la vita, anche un potere soprannaturale. « Se l'idolo è di genere mascolino, dopo quella ce-

(*a*) La voce *fetisso* o *felisce* deriva dal portoghese, e vuol dire cosa incantata.

(*b*) Ram-Mohun-Roy cioè il *Raja* discendeva da una illustre ed antica famiglia di bramini che da un secolo e più avevan lasciato il ministero degli altari per darsi tutti ai negozî mondani. Dotato da Dio di un ingegno straordinario, lo coltivò a tutto uomo, in modo che di anni quindici aveva già scritto un'opera sul *sistema dell'idolatria degl' Indiani.* Di anni 20 cominciò ad usare con gli Europei, e studiare i loro costumi e le leggi. Questo studio gli fe' prediliggere la loro filosofia e d' allora in poi non più si ritenne dal combattere la idolatria e superstizione de'suoi concittadini, ma non osò mai assalire direttamente la dottrina braminica. Nel 1830 visitò l'Europa, e come egli dice, viaggiava per cercare la verità e scriveva e parlava 10 lingue così orientali, come europee. Questo dotto Indiano pubblicò varie opere in sanscrito, in arabo, in persiano, in bengalese ed in inglese. Attendea ad altre opere importanti quando fu colpito da morte in età poco avanzata nel 1833 a Staphton-Parck presso Bristol. (G. N.)

rimonia gli viene data una moglie; e il maritaggio è celebrato con una magnificenza non minore di quella spiegata nelle nozze de' figliuoli del creatore dell'idolo; l'atto mistico è consumato; il nuovo dio e la nuova dea sono riputati gli arbitri del destino di chi li divinizzò, e divengono da quell'ora gli oggetti esclusivi de' suoi omaggi religiosi » (*a*). È singolare che l' uomo possa persuadersi di avere virtù di crearsi il suo Dio, producendo una tanta metamorfosi in un pezzo di legno, di creta, di metallo! Ciò dimostra il bisogno, e quasi l'istinto irresistibile che ha l'uomo di credere a qualcosa di superiore alla natura e di prestargli un culto divino; se, perfino nello stato di estrema barbarie e selvatichezza, egli non può farne senza, ma, perduta la cognizione del vero Dio, se persuade di potersene creare alcuno da sè stesso.

249. Altra specie di feticismo è la *zoolatria*, o culto degli animali, proprio anch'esso degli uomini selvaggi. Forse è una degenerazione di un culto meno ignobile di popoli in parte inciviliti, i quali non adoravano gli animali per sè stessi, ma come simboli di varie divinità; dimenticata poi la relazione tra il simbolo e la cosa simboleggiata, quel culto degenerò presso il volgo in una pretta zoolatria. Pare tuttavia indubitabile che il culto di certi animali presso alcuni popoli sia stato suggerito dal vantaggio che ne traevano per la propria sussistenza e per gli usi della vita.

250. Antichissimo pure è il culto degli astri, chiamato *sabeismo*, superstizione propria dei Persi, degli Egizi, de' Caldei e di altri popoli antichi. E qui pure bisogna distinguere la dottrina acroamatica dall' essoterica. Il sabeismo pare esser nato da una deificazione volgare del sole e dei pianeti, che le caste sacerdotali additavano come simboli del fuoco da essi adorato qual principio degli esseri e della vita. Anche lo spazio immenso e la magnificenza de' cieli possono aver dato origine all' astrolatria. L' astronomia, tanto coltivata in Egitto, influì assai a stabilirvi il culto degli astri. I Greci e i Romani, poetizzando, davano agli astri il nome delle loro deità, tanto delle celesti, come Saturno, Giove, Apollo, Venere, Marte, quanto delle terrestri inalzate al cielo, come Castore e Polluce. Non c'è quasi popolo antico che non abbia accolto, con altre, anche questa superstizione.

251. Ciò poi che fece degenerare fino al ridicolo questo culto che da prima era suggerito dalla stessa magnificenza dei cieli, fu l'*astrologia*, con cui si pretese d' indovinare il futuro e spiegare gli avvenimenti dell' uomo dietro lo studio delle congiunzioni degli astri, scienza basata tutta quanta sull'arbitrio e l'impostura.

(*a*) *Vedi* Rosmini, *Fram. di una storia dell'empietà.*

CAPO QUINTO

Del dualismo e del triteismo.

252. Il *dualismo* riconosce due principî, due cause supreme di tutte le cose, entrambe eterne, l'una opposta e nemica all'altra; il *triteismo* ne ammette tre. Il naturalismo aveva moltiplicato gli dei all'indefinito. La riflessione filosofica aveva tentato, ricondurre all'unità il molteplice, trovare il principio supremo di tutte le cose; donde ne uscì il panteismo, ora emanatistico; ora idealistico, dando talvolta la forma della realità a ciò che non è se non una relazione veduta dalla mente. L'analisi poi condusse quei filosofi a creare due altri principî tra loro opposti, e poscia tre, usciti dall'unità del primo principio. Nell'ordine fisico la riflessione vide la produzione e la distruzione, la luce e le tenebre, il caldo e il freddo; nell'ordine morale la virtù e il vizio, l'amore e l'odio; nell'ordine intellettuale l'errore e la verità. Bisognava dare a cose così opposte un principio opposto. Di qui nacque il dualismo indiano di Mahadeva e Bahavani, l'egizio d'Iside e Osiride, il persiano di Ormzud e Ahriman, quello dei gnostici e di altri l'intelligenza e la materia.

253. Questa dottrina che ammette due principî coeterni, del bene e del male, insegnata antichissimamente da Manete (*a*), prese voga dopo stabilito il cristianesimo, per opera de' Manichei, seguaci di Manete, ma dove gli antichi pel domma dei due principî avevano fabbricato diverse favole poetiche sulle creazioni opposte e sui combattimenti dei due principî, dai quali ripetevano le grandi catastrofi della natura, le guerre dei giganti, la corruzione ognor crescente del genere umano, il diluvio, i tremuoti, le eruzioni vulcaniche, e via discorrendo, i Manichei all'incontro sostenevano l'esistenza dei due principî con la sofistica, e maggior danno cagionavano alla morale pubblica e privata.

254. Ai due principî ne aggiunsero un terzo, donde ne venne il *triteismo*. Questo terzo principio, per alcuni è un riparatore del male cagionato dal principio malvagio, per altri è il principio su-

(*a*) Manete famoso eresiarca, fondatore della setta dei Manichei, nacque al principio del III secolo in Persia. Pria chiamavasi Curbico, e da schiavo divenuto libero, fu fatto istruire dalla sua ricchissima padrona che aveva ereditato i libri dell'eresiarca Teberinto: da questi e dalla dottrina de' Persi egli formò il suo sistema de' due principî: negava ancora la risurrezione de' corpi ed ammetteva la metempsicosi di Pitagora. Spacciavasi per apostolo di G. C. e mandò 12 discepoli in varie regioni per divolgere la sua dottrina. Nel colmo della gloria e degli onori provò il cordoglio di esser trionfalmente confutato dal vescovo Archelavo nella Conferenza di Cascar da lui medesimo promossa. In fine per non aver potuto sottrarre alla morte il figlio del Re di Persia come follemente promesso aveva, fu scuoiato vivo nel 174 e la pelle sospesa ad una delle porte di Diondischaour. (G. N.)

premo da cui derivarono gli altri due. Zoroastro (*a*), per esempio, ammetteva un essere supremo e perfettissimo, il *Zeruane Akerene* o tempo e spazio assoluto e infinito, che generò ab eterno gli altri due. Ormuzd e Ahriman. Ormuzd, dopo varî combattimenti. trionfa di Ahriman, e succede poi la palingenesi del mondo.

Poco dissimile da questa triade è la *trimurti* degl' indiani. Da principio non esisteva che *Brahm*, il quale, uscendo dallo stato di sterile contemplazione e divenuto creatore, prende il nome di *Brahma* (*b*). Se non che Brahma è tutt' a un tempo e forza creatrice e la cosa da lui creata: giacchè quegli antichi, avendo perduto il concetto della vera creazione dal nulla: finsero che da Brahma sortisse ogni altra sostanza per via di emanazione. Questa creazione di Brahma non potrebbe durare, conservarsi, reggersi providenzialmente, senza un' azione conservatrice e provida. Ecco dunque una seconda forza, la forza conservatrice, personificata in *Visnù*. Se non che tutto ciò che riceve forma e vita dalla creazione di Brahma, soggiace a morte e distruzione. Ecco la terza forma che compie la trimurti indiana, il distruttore delle forme chiamato *Siva*, il quale, per mezzo di questa sua distruzione, fa tornare tutti gli esseri nell' unità, nel seno di Brahm. Ciascuna poi di queste tre forze personificate e divinizzate va congiunta con una dea, che riproduce delle qualità analoghe a quelle del dio con cui è unita; e dalla loro unione discendono delle generazioni innumerevoli di divinità secondarie.

255. Non c' è forse sistema di teologia presso gli antichi, sia che si parli degli Orientali, o dei greci e dei Romani, che non ammetta il dualismo del principio benefico e del principio maligno. Nelle trinità pagane entra sempre anche quest' ultimo o sotto una forma o sotto l' altra. Ciò che fa vedere quanto sia difficile il dare una spiegazione plausibile dell' origine del male nel mondo. Ammettendo un principio sopranaturale, causa suprema d' ogni disordine, sia fisico, sia morale, si taglia il modo della questione con tutta facilità e si libera l' uomo d' ogni responsabilità sommettendolo al cieco destino.

(*a*) Zoroastro celebre filosofo dell' antichità. Dicono che fu re de' Battriani, e si acquistò una gran riputazione tra i Persiani, ai quali egli diede leggi sopra la religione. Alcuni autori lo fanno più antico di Abramo, ed altri vogliono che sia fiorito al tempo di Dario, che fu il successore di Cambise. Finalmente altri distinguono più Zoroastri ed altri non veggono in questo nome che una personificazione astronomica. Chechè ne sia di queste differenti opinioni, non si può dubitare, che nella Persia vi sia stato molto tempo prima di Platone un famoso filosofo, autore almeno parziale del *Zend-Avesta*, al quale autore si da il nome di Zoroastro. (G. N.)

(*b*) Questa distinzione tra Brahm e Brahma, secondo alcuni eruditi, non si trova nei libri degli indiani

CAPO SESTO

Dell' antropomorfismo.

236. Passando dall'Oriente nella Grecia, il naturalismo subì un sensibile cangiamento. Gli Orientali avevano convertito le forze elementari della natura in tante divinità, che rappresentavano sotto forme simboliche. Ma i Greci, secondando il loro genio, vestirono le credenze religiose di forme poetiche. Gli dèi della natura presero forma e natura umana; questa origine ebbe l'*antropomorfismo* greco e romano. La divinità non fu più altro che l'ideale dell'uomo che si realizza e individua in diverse maniere, e così dà origine alla moltitudine quasi innumerevole degli Dei mitologici, di cui i poeti cantarono le nascite e i fasti.

257. Il *mito* non è altro che una narrazione favolosa. Ma le favole talvolta narrano azioni di personaggi anteriori ai tempi storici, e quindi espongono la storia o tradizione antica sotto forme poetiche, per via di simboli e di allegorie, onde i fatti ingranditi dalla tendenza al meraviglioso e al soprannaturale, furono poi presi dal popolo come azioni di esseri divini. Altre poi sono meri parti dell'immaginazione, bene spesso inventate dai poeti e assunte come spiegazione degli avvenimenti o cosmici e naturali, o nazionali e patrî. Se bene poi in tutte le relazioni anche le più antiche degli Orientali si veda chiaro il predominio della fantasia sopra la ragione e le prime verità tradizionali, la *mitologia* strettamente presa è propria in modo speciale delle credenze antropomorfitiche.

258. Appena che si rifletta alla genesi delle divinità mitologiche, si vede che, meno l'aggiunta del mito e della trasformazione della natura divina nella natura umana, nel resto domina ancora tutto il sistema e la sostanza del naturalismo orientale, che non è se non un travisamento della cosmogonia narrataci da Mosè, e delle varie catastrofi a cui il nostro globo andò soggetto.

259. Trasformata la natura divina nell'umana e circoscritta nelle umane forme, ne venne di necessità il supporre gli Dei prodotti per via di generazione. Indi le varie *teogonie*. Anche gli Orientali ammettevano delle generazioni divine; ma le loro alte speculazioni su la natura e le perfezioni di Dio li garantivano dal cadere nell'antropomorfismo, quantunque professassero la dottrina delle incarnazioni o meglio trasformazioni di Brahma, il quale prendeva corpo e forma umana nei varî loro santi e profeti. All'incontro i Greci vestendo gli Dei di umane forme, e alieni affatto, sul principio, dal genio speculativo degli Orientali, dovettero vedere nei loro Dei nient'altro che uomini ingranditi dalla loro fantasia.

260. Vestendo natura umana, gli Dei della Grecia non pote-

vano avere altra origine che per via di generazione. Ma le generazioni importano una serie successiva; e ogni serie deve necessariamente terminare in un primo. Qual sarà questo primo increato, generante ma non generato, esistente ab eterno? forse Giove ottimo massimo, padre degli uomini e degli Dei, reggitore assoluto dell'universo? Presso molti era invalso di chiamar Giove il supremo essere, immedesimandolo perfino con la legge eterna; Cicerone infatti chiama il diritto o la legge naturale l'eterna ragione del sommo Giove, imperante e proibente. Ma non dobbiamo pretendere di conciliare tutte le contradizioni dell'errore e delle favole. Esiodo (*a*) scrisse un poema, in cui descrive la genesi del mondo e degli Dei, tentando così di dare unità sistematica alle assurde credenze dell'antropomorfismo. Secondo Esiodo adunque, Giove nasce da Saturno, Saturno dal Cielo e dalla Terra, il Cielo e la Terra dall'Etere e dal Giorno, questi finalmente dal Caos primitivo sussistente insieme con l'Amore. Il Caos è il vuoto o lo spazio immensurabile, principio passivo col quale si accompagna l'Amore, forza attiva, generatrice e ordinatrice dell'universo. Se si esclude il Caos, il quale, essendo puro spazio o, secondo altri, materia informe e confusa, non poteva raffigurarsi all'umana specie, e l'Etere e il Cielo e la Terra, in tutta la restante serie degli Dei altro non vediamo che uomini, di statura certamente, per così dire, maggiore della naturale, ma pur sempre uomini. Nel dialogo *De Natura Deorum* Cotta si lamenta con Velleio perchè Epicuro (*b*) abbia finto gli Dei di forma umana; ma che? Soggiunge che doveva più tosto dire che gli uomini sono simili agli Dei, perchè prima di quelli esistevano questi e in essi la forma umana. Ma con questo ripiego l'errore non muta specie; l'antropomorfismo non cangiò di carattere.

261. Uno dei sintomi dell'erroneità di un sistema religioso è la

(*a*) Esiodo celebre poeta greco, nato o almeno educato in un borgo chiamato Ascra nella Beozia. Non è piccola quistione tra gli eruditi se sia vissuto prima o dopo Omero. Delle molte opere a lui ascritte tre sole sono a noi pervenute, cioè: *I lavori e le giornate*, *lo scudo d' Ercole*. La Teogonia, che è un frammento sulla genealogia degli Dei, monumento il più antico della greca mitologia; e sia che vi si vogliano cose simboliche, o che si voglia supporre un fondamento storico, questo documento è importante all'archeologo ed al filosofo. (G. N.)

(*b*) Epicuro celebre filosofo greco, nato in Gargezio nell'Attica circa il 340 av. G. C. e morto di anni 72 nel 261 avanti l'Era Cristiana, pose in gran credito il sistema degli atomi inventato da Democratico, quello che insegnò intorno alla natura degli Dei è empio al maggior segno. Faceva consistere la felicità dell'uomo nel piacere e nella voluttà, non già come fu pubblicato da' suoi nemici, ne' diletti sensuali, ma nel piacere, che è inseparabile dalla virtù e che è unito alla temperanza. Ma i suoi discepoli trasmodarono ben presto la sua buona dottrina e sostituirono ai diletti puri ed intellettuali le più sensuali voluttà, e ciò li fece chiamare i porcelli di Epicuro. (G. N.)

differenza tra la dottrina vulgare e quella dei sapienti. Che l'antropomorfismo fosse un errore vulgare, deriso dalla maggior parte dei dotti, è cosa attestataci da molti scrittori dell'epoca. Basta leggere il trattato *De Natura Deorum* di Cicerone per restarne persuasi. Zenone (*a*), per esempio, interpretava allegoricamente la teogonia di Esiodo, e nei nomi degli Dei altro non vedeva, che la personificazione poetica delle forze brute della natura (*b*). I meglio pensanti combattevano direttamente la credenza che gli Dei avessero corpo umano e umane passioni; e in genere può dirsi che riducessero la sterminata moltitudine delle divinità vulgari all'anima del mondo, cui facevano divina, sicchè considerassero l'universo come una cosa sola con Dio, come il corpo e l'anima umana formano un sol uomo. I maggiori filosofi si erano sollevati più in alto, collocando la divinità nelle idee o nel lume della ragione umana, come quello che presenta caratteri divini, ciò che vedremo più avanti. Qui ci basta sapere che i simboli e i miti poetici diedero origine all'errore dell'antropomorfismo, errore che non regnò quasi che nelle menti grossolane del volgo; quanto ai dotti, coltivavano questo errore volgare o per meglio aiutare il volgo imperito al culto della religione, o per valersene come un mezzo di politica negli augurî e negli aruspici.

CAPO SETTIMO

Critica dei sistemi fin qui descritti.

262. Tutti gli errori che finora abbiamo esposti si possono ridurre ad un'unica formola, che è questa: — L'infinito trapassa nel finito e ne prende la forma e la natura —. L'idea infatti dell'infinito, più o meno confusa, trapela in tutti i sistemi. Un principio anteriore a tutto il creato, o almeno a tutto l'ordine presente, è riconosciuto da tutti. Questo principio è riconosciuto da tut-

(*a*) Zenone celebre filosofo greco nacque a Cizico nell'isola di Cipro circa 362 anni av. G. C. Fu fondatore della setta stoica così detta dal portico (*stoa*) sotto del quale radunavansi i suoi discepoli. Egli faceva consistere il sommo bene nel vivere conforme la natura secondo l'uso della retta ragione: non conosceva che un solo Dio ed ammetteva in ogni cosa una necessità inevitabile. Tra tutte le sette antiche, la stoica fu quella che produsse un numero maggiore di uomini grandi Si vuole morto 264 anni av. G. C. Le opere di lui che consistevano in scritti di dialettica e morale sono smarrite. (G. N.)

(*b*) Cum vero Hhesiodi theogoniam interpetratur, tollit omnino usitatas praeceptasque cognitiones deorum (ecco la dottrina essoterica). Neque enim Iovem, neque Iunonem, neque Vestam, neque quemquam qui ita appellatur, in deorum habet numero; sed rebus inanimi- atque mutis, per quamdam significationem (ecco la dottrina acroamatica) haec docet tributa nomina. *De Nat. Deor.* Lib. I, n. XIV.

ti come improdotto, come indipendente, e, se ben confusamente, come infinito almeno nella durata. Il Brahm degli Indiani dallo stato d' indeterminazione di quiete passa a determinarsi e a operare; e così crea il mondo, quantunque egli stesso sia identico col mondo creato. Kapila, che non ammette Dio, riconosce però qual principio di tutto, producente improdotto, la sua *prakriti* (materia), che produce poi l' *atma* (anima, intelligenza). Zoroastro ammette il suo *Zeruane Akerene*, tempo e spazio infinito, fonte d' ogni cosa. Empedocle (*a*) dava l' anima a ogni atomo; ogni atomo per lui era un dio. Il Caos dei Greci e dei Romani non si conosce come potesse esistere, senza una forza propria e increata, per quanto assurda; esso però contiene in potenza ogni cosa, come il Zeruane di Zoroastro; e l' Amore è il principio e la casa delle generazioni umane e divine. Da tutti dunque è riconosciuto un principio supremo d' ogni cosa; ma in genere questo principio, il quale non può essere altro che Dio, Ente infinito, sostanzialmente distinto da tutto il creato, presso i popoli che ne avevano smarrito il vero concetto, prende la norma dai sensi e dalla fantasia; se la ragione vi ha parte, risente anch'essa del predominio dei sensi. Ciò si vede con molta evidenza nel sistema atomistico, nella materia prima e attiva della scuola di Kapila, nello spazio e tempo infinito dei Persiani, nel Caos di Esiodo. D'altra parte il politeismo non poteva divinizzare i sensibili senza confondere sostanzialmente l' infinito col finito. Pare che i politeisti non sapessero concepire il primo se non sotto le forme del secondo, il finito come una trasformazione o emanazione dell' infinito.

263. Venendo poi al particolare, cos'è il *feticismo* se non un incantesimo, una trasformazione, fatta per via di cerimonie e di magiche parole, di un essere irrazionale e anche bruto in un altro essere maggiore dell'uomo? E questa potenza sovrumana è trasfusa nel fetisso dall' uomo stesso! Dunque l' uomo si crede potente a segno di prodursi un dio!

264. Più elevato è il culto dell' astrolatria. Anche in questo traluce l' idea di un ente o di più enti superiori all' uomo, a lui benefici. Ma gli astri o sono simboli, o sono veri numi. Nel primo caso, cosa simboleggiano? forze soprannaturali? No: ora sono simboli del fuoco, come il Sole presso gli Egizî; ora sono simboli di divinità che rivestono forme umane, come Giove, Marte, Saturno, e simili: o simboleggiano uomini assunti in cielo, come Castore

(*a*) Empedocle nato in Agrigento città della Sicilia 444 anni av. G. C. fu al tempo stesso celebre filosofo pitagorico, medico, istorico e poeta; ma delle sue opere ci restano soltanto dei frammenti. Egli con le sue straordinarie doti arrivò a tale riputazione che veniva considerato come un Dio, e si vuole che per istabilire l' opinione che si aveva della sua divinità, si sia precipitato da sè nelle fiamme del monte Etna, affine di far credere che fosse sparito come un Dio. Altri però lo fanno morto nel Peloponneso in età di sessanta anni. (G. N.)

e Polluce. C' è sempre il finito, che si confonde per qualche verso con l'infinito.

265. Non parlo in ispecie delle divinità greche e romane, le quali non conservano quasi più di Dio che degli attributi intesi in un senso assai vago. Sono numi immortali, numi eterni e beati; e pure sono generati, hanno passioni umane, hanno lotte e vicende molte; hanno forma umana, non però un corpo vero, un sangue vero, ma qualcosa di simile soltanto. Finzioni poetiche fabbricate su gli avanzi confusi delle più antiche tradizioni, non presentano altro merito che quello di favole ben congegnate. Divinità create dalla fantasia degli uomini, gli uomini se le foggiarono come loro piaceva; e ad uomini guasti e corrotti che non sapevano spiegare la vera origine del male specialmente morale, doveva premere di fingere i loro dèi guasti e corrotti, e l'uomo soggetto al Fato e al volere delle divine potenze che lo spingono irresistibilmente al male. Gli dèi precedono nella via dell'iniquità l'uomo stesso, il quale non deve pretendere d'esser migliore di loro o di poter qualcosa contro il Destino, a cui cede lo stesso padre degli uomini e degli Dèi, quel Giove che pur fa tremare l'universo con un solo mover di ciglio (*a*). L'idolatria materializzava Dio, prestando culto divino a delle statue o immagini materiali; la mitologia fingeva dei numi spirituali che si rivelavano talvolta agli uomini sotto forme umane; i più intelligenti non vedevano in quei numi che dei simboli delle forze fisiche, razionali, morali. La mitologia razionalistica terminò con l'immedesimare Dio con la natura, col mondo tutto, quasi gran corpo e strumento della divinità.

Non avendo noi in questa vita altra cognizione di Dio se non negativa, mentre tutto il positivo di essa si riduce a delle relazioni analogiche e ontologiche, troppo era facile agli antichi lo sdrucciolare dall'analogico all'identico, o almeno a un falso positivismo. Vero è che alcuni pochi intesero e confessarono l'incomprensibilità di Dio; ma la maggior parte dei filosofi stavano contenti di escludere dalla natura divina la forma corporea umana. Laddove ai filosofi istruiti dalla divina rivelazione era una verità co-

(*a*) Nel libro *De Natura Deorum* Velleio, epicureo, esposte le opinioni delle varie scuole filosofiche su la natura degli Dei, così conchiude: « Exposui fere non-philosophorum iudicia, sed delirantium somnia. Nec enim multo absurdiora sunt ea, quae poetarum vocibus fusa, ipsa suavitate nocuerunt: qui et ira inflammatos, et libidine furentes induxerunt deos; feceruntque ut eorum bella, pugnas, praelia, vulnera videremus; odia praeterea, dissidia, discordias, ortus, interitus, querelas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus, mortalesque ex immortali procreatos. Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum, Ægyptiorumque in eodem genere dementiam; tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia, veritatis ignoratione, versantur ». Lib. I, n. XVI.

mune che — niente di ciò che si predica dell'uomo, nè meno la parte più nobile e spirituale, può predicarsi di Dio in senso univoco. — Lo diceva a chiare note Arnobio (*a*) ai pagani in questo bellissimo passo: « Si nostri animi motum non recusatis audire, tantum abest ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animarum etiam decora ipsasque virtutes quibus eminere vix concessum est paucis, tantae rei vereamur adscribere. Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum? quis sobrium quis imo aliquid nosse? quis intelligere, quis providere? quis ad finem officiorum certa actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt haec bona, et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt habere laudabilem. Quis est autem tam obtusi pectoris, tam bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? aut ideo nominis maiestate praecellere, quod vitiorum careat foeditate? Quicquid de Deo dixeris, quicquid tacitae mentis cogitatione conceperis, in humanum transilit et corrumpitur sensum: nec habet propriae significationis notam, quod nostris dicitur verbis atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione deprom.». *Disput. adverî Gentes*, lib. III.

266. Non meno assurdo era il dualismo, che riconosceva due principî coeterni, onnipossenti, indipendenti l'uno dall'altro, l'uno del bene l'altro del male. Due principî coeterni, e indipendenti o sono identici, o sono diversi, o sono anche contrarî; in ogni ipotesi c'è assurdo. Se identici, l' uno dei due è superfluo; e il superfluo essendo un vizio, ripugna logicamente e ontologicamente in Dio; ripugna poi sommamente che l' identico essere sia e buono e malvagio per essenza. Se sono diversi, se hanno cioè diverse attribuzioni, l'un l'altro si circoscrivono; dunque non c'è in essi niente d' infinito e assoluto; ciò che può l' uno non può l' altro; sempre c'è assurdo. Se poi sono contrarî, sì che l' uno ripugni all' altro, saranno in una lotta essenziale. In questa lotta o vincere, o restar perdente, o nè l' uno nè l' altro. In qualunque ipotesi c'è assurdo, essendovi limite e imperfezione, ciò che dall'assoluto è escluso per essenza. D'altra parte, se il male morale è una limitazione contro natura, una privazione di ciò che all' essere intelligente e volente conviene, come mai una privazione può avere

(*a*) Arnobio *il vecchio*, scrittore e filosofo cristiano del terzo secolo, nacque a Sicca nella Numidia. Ivi professò la rettorica circa l' an. 297 e si converti al Cristianesimo. Prima di ricevere il battesimo, pubblicò quasi per pegno della sua nuova fede il celebre trattato contro i Gentili. È in questo libro molta erudizione, forza di stile, ma talvolta oscurità ed interruzione. Distrugge sodamente la religione de'Pagani, ma non istabilisce egualmente bene quella de' Cristiani, nè va esente da alcuni errori da perdonarsi ad un Catecumeno. (G. N.)

per causa prima un ente reale? Questo ente reale essenzialmente malvagio, non potrebbe, nell'ipotesi, fare alcun atto buono. Ora, l'atto anche il più malvagio, come atto, è qualcosa di positivo e di buono. benchè sia malo in quanto fuorvia, dall'ordine. Dunque ripugna a pensarsi un principio essenzialmente malvagio Il demonio stesso non è un ente malo in quanto è, e non fa il male per essenza, ma per necessità impostagli come pena dell'abusata libertà.

Il domma dei due principî contrarî e nemici pare tragga origine dall'alterazione della tradizione primitiva concernente la caduta del primo padre. Se non che l'alterazione ha indotto il più immortale fatalismo. È anche propabile che l'uomo sia stato condotto ad ammettere l'empio domma del principio malvagio per giustificare le proprie colpe e assopire i rimorsi di coscienza, come la mitologia faceva i suoi Dei soggetti alle umane debolezze per lo stesso intento. Secondo alcuni, la prima specie d'idolatria fu quella che prestava culto divino agli Angeli ribelli. Alcuni eretici dei primi secoli adorarono il demonio. I Manichei veneravano e invocavano i demonî dell'aria. Ai Manichei somigliano quegli altri venuti dopo, i quali adoravano Satana; nel secolo XIII gli Stadinghi prestarono culto divino a Lucifero. Tutti gli adoratori del genio malefico erano nella pratica coerenti al loro principio teoretico; di schifosissimi costumi.

267. E delle triadi antiche cosa diremo? Ammettono esse tre divinità sostanzialmente distinte, o pure non sono che tre aspetti di una stessa divinità? Poco probabile sembra questa seconda ipotesi, quando vediamo, per esempio, nella trimurti indiana Brahma combattuto e vinto da Visnù e da Siva; il visnuismo è una rivoluzione contro il bramismo; e così il sivaismo succeduto al visnuismo. Come Giove combatte e soggioga suo padre Saturno, così Visnù detronizza Brahma. Chi può concepire un attributo o un aspetto di uno stesso Dio che combatta l'altro aspetto? Astrazione che si combattono? Se poi quella triade non rappresenta che tre epoche o età del mondo, allora sono tre miti o tre simboli raccolti in un domma. Però tra le triadi antiche e la trinità cristiana non si può scorgere la più piccola analogia, quando all'incontro c'è tutta quella opposizione che può esistere tra la verità e l'errore. Brahma diventa Brahma col creare; e Brahma è identico al termine estrinseco della sua creazione. Visnù che ha per officio di conservare e reggere il creato, combatte e detronizza il creatore; Siva distrugge l'opera creata da Brahma e conservata da Visnù, e l'effetto di questa distruzione è il ritorno delle cose del primitivo nulla; ma dove? in seno a Brahm, con cui va a costituire una stessa cosa. Forse così ripugnanti l'una all'altra non possono certamente riguardarsi come tre aspetti dell'identico essere, di quell'Essere che, essendo assoluto e perfettissimo, non può contenere nella sua essenza veruna lotta o ripugnanza.

268. Qualunque poi sia la fronte vera dei sistemi teologici presso gli antichi pagani, la confusione però tra il finito e l'infinito, l'identificazione d'entrambi appare manifesta in ogni sistema. Qual sistema pare a primo aspetto più contrario al politeismo, quanto il sistema dell'emanazione? Con tutto ciò i paesi dove il panteismo emanatistico ebbe la culla, formicolano d'innumerevoli divinità, perchè se bene gli esseri emanati non si distinguano realmente dall'emanante, pure il buon senso e la coscienza riconoscono negli esseri tanti individui reali, distinti dall'essere primo: di qui la lunga serie delle generazioni e trasformazioni divine, che moltiplicano Dio all'indefinito. Però tutti i popoli pagani sono politeisti, e il loro volgo è anche idolatra. Perduta la ragione del vero Dio e introdotta la pluralità degli Dei, non ci fu cosa reale o ideale e astratta, che l'uomo non deificasse. « L'uomo . . . si stancava delle vecchie deità, e non si saziava mai di cercarne di nuove. Egli si poteva ben promettere da esse, ma non ottenne realmente il sostegno che gli bisognava: già aveva scongiurati tutti gli enti; aveva divinizzati i demonî, la natura, sè stesso; degli altri Dei gli erano pur necessarî; egli spezzò dunque gli esseri con le astrazioni per accrescere il numero delle due divinità; divinizzò i suoi placeri, le sue passioni, le sue virtù, i suoi vizî, le sue avventure, le sue sventure, i suoi capricci, i suoi sogni, i suoni che gli uscivano dalla bocca, gli accidenti della sua vita, tutte le diverse forme che prendevano i sentimenti del suo cuore, e la stessa corruzione; egli divise e tritò l'universo e sè medesimo col suo pensiero, per moltiplicare i suoi Dei siccome la polvere, e per nutrire ancora quella sua vaga lusinga di riuscire nell'audace suo tentativo, se non con la potenza delle singole divinità, esperimentata insufficiente e manchevole, almeno col numero infinito di esse che a lui venivano già crescendo per gli orti e con la fecondità degli insetti che di mezzo al fino gli brulicavano. Così *Roma*, dice s. Leone, *credeva essersi formata una grande religione, per avere ricettati in sè gli errori e le superstizioni di tutte le soggiogate nazioni* » (*a*).

269. L'assurdità del politeismo caduto nell'estremo della superstizione, non poteva a meno di balzare all'occhio dei sapienti d'allora, i quali da una parte aborrivano dal culto idolatrico e non prestavano più veruna fede alle favole dei poeti e alle ridicole o empie credenze nelle particolari tradizioni; dall'altra, non avendo un'esplicita e schietta cognizione del vero Dio, e pretendendo spiegare, chi con un sistema, chi con un altro, l'origine delle cose, piombarono nello scetticismo religioso e nell'ateismo. Se non che, sentendo pur l'uomo il bisogno di un ente che fosse causa prima delle cose, confessavano l'esistenza della verità, ma la dicevano sepolta in un pozzo come Democrito; o attribuivano

(*a*) Rosmini, *Op. cit.*

agli atomi impercettibili la virtù di produrre tutti gli esseri, come Empedocle. il quale si lagnava che i sensi nostri fossero troppo angusti; o veneravano una creazione della loro fantasia, a cui ascrivevano quegli effetti, dei quali non conoscevano la causa, la Fortuna; o finivano per confessare di non sapere altra cosa, se non questa, di non saper niente, detto attribuito a Socrate stesso.

CAPO OTTAVO

L' idea di un Dio uno si conservò, benchè oscuramente in tutti i sistemi antichi.

270. In mezzo però a tanta confusione di idee, che facevano vaneggiar l' uomo tra il culto superstizioso dei Dei innumerevoli e i più assurdi, e la disperazione di trovare la verità che li travolgeva nell'opposto errore dell' ateismo, l'idea del Dio uno traspare in tutti i sistemi anche i più antichi. E dico i più antichi, perchè, come ho già avvertito, non è nè storicamente vero nè logicamente probabile, che gli uomini si sollevassero poco a poco dal politeismo il più rozzo al monoteismo, quando i sistemi più antichi si avvicinano di più alla vera nozione di Dio, e la ragione stessa ci persuade, essere impossibile la deificazione della natura e qualsiasi dottrina politeistica, senza che esista precedentemente la nozione della divinità, mentre ogni deificazione non è che un applicazione impropria e assurda del concetto di Dio a un ente creato e finito.

271. Vediamo infatti che il più antico sistema erroneo di teologia ammette un ente supremo, da cui vennero prodotte per via di emanazione tutte le cose. Tutte poi le deità ammesse o dagli emanatisti o dai politeisti mitologici, procedono successivamente le une dalle altre per via di generazione. Ora ogni serie successiva conduce necessariamente a un primo principio, generante ma non generato, qual appunto era Brahma per gl' Indiani, Hom per gli Egizi, il quale esiste prima degli Dei, Zeruane in Persia, e via discorrendo. Molti popoli dell'antichità, al di sopra delle divinità che adorano, riconoscono un Dio supremo, innominato, cui non prestano verun culto, perchè lo stimano troppo grande e superiore a tutto il creato. E questa credenza si rinviene anche presso alcune nazioni barbariche, dedite al culto dei feticsi. Tale è quel Dio sovrano, chiamato Numbo dai Negri di Accra, e Sambi o Sambion, Pango o Pongo da quelli di Loango; tale pure è lo *Spirito grande* dei naturali d' America, quantunque sian dediti a una specie di feticismo. Cosicchè, se si eccettua la dottrina essoterica del politeismo, nella quale l'idea dell'Uno sembra assorbita dall' idea del molteplice, non c' è sistema antico, per quanto

assurdo, nel quale non galleggi la nozione della prima causa, dell'ente primo cui niente eguaglia, da cui tutto emana e a cui tutto ritorna.

272. Che le più antiche religioni professassero l' unità di Dio, per quanto la nozione di Dio fosse in esse alterata, è sentenza appoggiata eziandio da testimonianze autorevoli. Quel Ram-Mohun-Roy citato più sopra scrisse un trattato per dimostrare che nei Veda è acclamata l'unità di Dio, e come più tardi furono introdotti i riti assurdi (*a*).

273. E passando dalle credenze popolari alle dottrine dei sapienti, in tutte troviamo proclamata l'esistenza di un sommo essere improdotto, produttore di tutto, unico per sua essenza.

Nel Bagavad-ghita, poema indiano, così Ariuna prega Iddio: « Essere eterno, onnipotente, tu creatore d'ogni cosa (*b*), Dio degli Dei, conservatore del mondo; tu l'antico semplice (*anima*) e il sublime sostegno dell' universo. Tutte cose tu conosci; degno d'essere da tutte conosciuto; sorgente suprema, per te il mondo uscì dal nulla. Ognuno s'inchini avanti, s'inchini dietro a te: sii tu venerato in ogni parte, tu che in ogni parte sei! Infinita è la gloria tua e la potenza. Tu padre degli esseri viventi, saggio precettore del mondo, degno delle nostre adorazioni. Chi pari a te? io ti saluto, mi prostro a' tuoi piedi, imploro la tua misericordia, o Dio adorabile, perchè tratti come padre il figliuolo, come amico l'amico, come amante l' oggetto del suo amore ». A pena in Platone si trovano concetti così veri e sublimi intorno a Dio; e perciò fa tanto maggior compassione il veder frammisti ai sublimi concetti della più pura filosofia i delirî più grossolani di una mente dominata dalla più calda e sregolata fantasia, le astruserie di una metafisica non solo la più oscura, ma spesse volte evidentemente erronea. Non solamente la più antica dottrina acroamatica degl' Indiani riconosce un Dio solo, ma, al pari di Platone e di altri greci filosofi, confesso che Dio non abbiamo che una Idea meramente negativa. Ciò si rileva da questa definizione di Dio che si legge nell' Oupnekat: « Egli è grande e non è grande; è circostante alle cose tutta e non è; è lume e non è lume; ha faccia volta da tutte bande e non l'ha; egli è e non è il lione che tutto divora (*c*); è e non è terribile; è e non è la felicità; rende vana la morte e muore (*d*); è venerabile, non è venerabile; dice e non dice: Io sono in tutto ». E: « Quegli che dice: l' ho com-

(*a*) Vedi Cesare Cantù, *Storia univ.*, Epoca II.

(*b*) Ho già detto che questa creazione deve prendersi in senso di emanazione.

(*c*) Forse per la remanazione panteistica di tutte le cose in seno di Brama?

(*d*) Forse perchè egli è identico agli esseri da noi emanati, che nascono e poi muoiono?

preso, non l'ha compreso: chi non lo comprende, quegli lo comprende; e chi lo comprende, non lo comprende (*a*) ».

270. Ma interroghiamo pure i popoli, nei quali il politeismo era dottrina quasi direi esclusiva, i Greci e i Romani. Orfeo, al dire di Lattanzio (*b*), chiama *primogenito* il Dio vero e supremo, perchè da lui tutte son generale cose, e davanti a lui niente è generato; e non sapendo come concepirlo, lo dice nato dall'immenso spazio. Talete Milesio (*c*), che dall'acqua dice esser prodotte tutte le cose, suppose una mente; dunque un Dio e un Dio unico spirituale intelligente, che dall'acqua le trasse. Pitagora fece di Dio l'anima del mondo, ma intanto ne attestò l'unità e la supremazia. Anassagora (*d*) pure ebbe qual Dio una mente infinita, moventesi per sè. Antistene (*e*) distingueva tra gli dei popolari e il Dio uno della natura, artefice di tutte cose. Cleante (*f*) e Anassimene (*g*) avevano qual Dio il cielo; Crisippo (*h*) la forza

(*a*) Rosmini. *La società e il suo fine*, Lib. III, cap. II.

(*b*) *Divin. instit.* Lib. I, c. V.

(*c*) Talete, celeberrimo filosofo greco, ed il primo de'sette sapienti della Grecia, nacque a Mileto verso l'anno 640 av. G. C. e morì verso il 545 avanti l'Era volgare. Fu autore di quella setta de' filosofi, che si chiama *Jonica* perchè la sua patria era città della Jonia: fece delle bellissime scoperte nell'astronomia e tra i Greci fu il primo a predire l' ecclissi del sole. Aveva scritto diversi trattati in verso su diverse materie, ma tutti si sono smarriti. (G. N.)

(*d*) Anassagora, maestro di Pericle ed uno de'più celebri filosofi dell'antichità, nato in Clazomene verso il 500 av. G. C. e morto il 428 avanti l'Era vulgare, fu soprannominato la mente, perchè egli stabilì, che la *mente* divina era la cagione di questo universo; tra le altre cose insegnava che il sole era una massa di fuoco più grande del Peloponneso, che la luna era abitata, e che la felicità dell'uomo consisteva nella contemplazione. Essendo rimproverato che troppo disprezzasse la patria, rispose additando il cielo: *anzi ne ho una stima infinita* (G. N.)

(*e*) Antistene, celebre filosofo ateniese discepolo di Socrate, fu istitutore della setta de'filosofi cinici, che s' atteneva solamente alla morale e faceva consistere la cima di ogni virtù nel vincere tutti i bisogni non naturali e nel domare tutte le vane passioni. Vendè quanto possedea, non ritenendo che un rozzo mantello, un bastone, una secchia, ed un vaso da attingere acqua. Fiorì verso il 324 av. G. C.; tutti i suoi scritti andarano dispersi. (G. N.)

(*f*) Cleante, celebre filosofo stoico nato ad Aslo città di Eolia, fu discepolo successore di Zenone la cui dottrina disviluppò in varie opere delle quali non ci rimangono che piccioli frammenti. Egli viveva 260 anni circa av G. C. e si vuole morto di fame volontaria di anni 70 e secondo altri 99. (G N.)

(*g*) Anassimene di Mileto, illustre filosofo, discepolo e successore di Anassimandro, sosteneva che l'aria è principio di tutte cose; che il sole, la luna, le stelle sono parti spiccatesi dalla terra. Secondo Plinio, fu il primo a formare un quadrante solare e ne fece vedere in Isparta la esperienza. Morì 480 anni av. G. C. (G. N).

(*h*) Crisippo, famoso filosofo stoico, avversario di Epicuro, nato a So-

di natura fornita di mente divina, ma cotale necessità; Zenone la legge eterna della natura; Aristotele una mente suprema preside a tutte le cose; di Platone non occorre parlare, perchè niente di più manifesto quanto la professione ch'egli fa dell'unità di Dio.

275. Meglio degli altri filosofi, anteriori a lui, Platone giunse a comprendere la natura eterna, immutabile, necessaria, in somma divina delle idee, ch'egli chiama giustamente i tipi o esemplari delle cose; e afferma che queste sono l'oggetto della contemplazione di Dio, di cui egli si serve per dar forma alla materia prima. Idee, Dio, materia sono, per il filosofo ateniese, le tre condizioni del mondo visibile, delle cose variabili e passaggiere. Gli eruditi non vanno d'accordo nell'interpretazione della dottrina platonica su questo punto. Secondo alcuni, le idee platoniche sarebbero enti separati, sussistenti ciascuna per sè, non costituenti una stessa cosa con Dio. Se così fosse, Platone sarebbe caduto in un politeismo idealistico. Ma non c'è verun argomento per dire che Platone professasse coscienziosamente questa specie di politeismo. Più tosto egli ammette gli Dei mitologici, come subordinati all'unico Dio, causa prima, efficiente e finale del mondo. Ma qui la contradizione è affatto apparente, giacchè non era nè facile nè prudente a Platone il ripudiare le tradizioni del suo paese e le credenze popolari. Intanto la vera causa prima del mondo è l'unico Dio, che non ha eguale; e gli altri Dei sono per Platone o intelligenze pure e immortali prodotte dal vero Dio, o personificazioni particolari dell'anima universale del mondo anch'essa creata da Dio. Secondo altri poi tutte le idee sarebbero raccolte e unificate nel Verbo divino; e così la dottrina platonica si ridurrebbe a un dualismo primitivo, Dio e la materia primitiva e informe, notando tuttavia esser parere di alcuni interpreti che Platone supponesse creata anche la materia prima. Ma quando pure Platone fosse caduto nell'errore di far la materia coeterna a Dio, errore che ben potè sfuggire anche alle menti più perspicaci, ciò non toglie ch'egli conoscesse la natura del vero Dio, come l'essere primo, eterno, immortale, perfettissimo, causa unica efficiente e finale del mondo visibile, che lo governa con infinita sapienza e bontà. Una prova che Platone, alla guisa di altri sapienti dell'antichità, riconosceva l'unità di Dio, è senza dubio quel nominar *Dio* in singolare, in senso assoluto, ogni qual volta egli parla di cosa che non sia meramente tradizionale. Così nel *Teeteto* dice che per non andar soggetti al male, bisogna fuggir da

lete nella Cilicia verso l'anno 280 av. G. C. si rese celeberrimo nella dialettica. Le opere da lui scritte, da Diogene Laerzio si fanno ascendere al numero di 311. delle quali ce ne avanzano pochi frammenti: tra gli altri strani sentimenti, sosteneva esser miglior consiglio mangiare i morti, che sotterrarli. Morì nell'an. 207 avanti l'Era Cristiana. (G. N.)

queste basse cose agli Dei, o sia alle cose della sfera superiore alla terrestre. « E questa fuga, soggiunge, consiste nel fare ogni sforzo per renderci simili *a Dio*. E *a Dio* ci rende simili la giustizia e la santità congiunta con la prudenza ». E poco appresso afferma « che *Dio* in verun luogo e per niun modo è ingiusto, ma oltre ogni dire giustissimo ». Nel *Timeo* chiama Dio il *fattore e padre del mondo*, difficile a rinvenirsi con la ragione, impossibile a definirsi; lo chiama l'*essere che sempre è, che non è generato*, perchè tutto ciò che è generato, suppone una causa da cui proviene; ottimo dice dover essere l'*autore del mondo*, l'*autor delle cose*, e lo chiama replicatamente *Dio* in senso assoluto. Questo modo di parlare di Dio ricorre spesso nei libri del filosofo ateniese, sicchè mi pare che ove egli nomina indifferentemente ora *Dio* ora gli *Dei*, intenda per questi ultimi delle anime intelligenti, e perciò partecipi delle cose eterne e immutabili, che formate, come dice, dalla prima causa, presiedono alle varie parti dell'universo, e lo governano.

276. Dei Romani non parlo, non avendo essi una filosofia propria. Cicerone platonizza, e in molti passi rappresenta Dio ora come una mente sciolta e libera da ogni concrezione mortale, ora come la ragione eterna delle cose, ora come il motor primo dell'universo. Dio lo chiama in senso assoluto, alla platonica; e dove agli altri dèi tutti assegna un'origine, fa il supremo indipendente. La pluralità degli dèi è cosa tanto assurda, che non poteva a meno di balzare agli occhi anche dei gentili. Cicerone fece notare, benchè di volo, questo assurdo a Cotta, uno degli interlocutori dei tre dialoghi intorno alla natura degli Dei (*a*).

277. Quello che possiam dire comune a tutti i sistemi, a tutte le menti di tutti i popoli anche selvaggi, si è ch'essi conoscevano molte perfezioni di Dio, e avevano quindi una qualche nozione di esso che poi malamente applicavano. Per tutti la divinità è cosa, di cui non può la mente umana pensar la migliore; è l'ente cioè di una infinita grandezza, benchè non avessero poi la precisa nozione dell' infinito che scambiavano facilmente con l' indefinitamente grande; è un ente immortale, che non ha principio, che non può aver fine, che è causa di tutto: eterno, beato, sapienza e bontà suprema; in una parola, è l' essere assoluto. Ma appunto perchè dell' assoluto non possiamo avere che un' idea negativa, allorchè l'uomo non conosceva la vera causa di un effetto, facilmente divinizzava quell' essere da cui apparentemente dipendeva

(*a*) *Haec igitur indocti. Quid vos philosophi? qui meliora? Omitto illa; sunt enim praeclara. Sit sane Deus ipse mundus. Hoc credo illud esse*

Sublime candes, quem invocant omnes Iovem.

Quare igitur plures adiungimus deos? Quanta autem est eorum multitudo? Mihi quidem sane multi videntur. Lib. III, n. XVI.

quell'effetto: a tutto ciò che aveva del grandioso, che attirava la sua ammirazione, egli applicava il concetto della divinità; lo stesso faceva di quegli esseri da cui riceveva grandi benefici o grande aiuto. In breve, egli realizzava a poco a poco tutte le idee astratte che si comprendono nell' idea dell' assoluto. Se i sapienti del paganesimo avessero fatto una più severa e piena analisi della nozione dell'infinito e dell'assoluto, e avessero avuto il coraggio di confessare schiettamente la verità in faccia al popolo, di cui temevano svelare gli errori e le superstizioni, non avrebbero continuato a chiamar déi quelli, che pure riconoscevano come generati o comunque prodotti dalla causa unica suprema.

278. Chi mette a confronto le più belle opere dei più elevati intelletti del gentilesimo coi libri del Vecchio testamento non può a meno di conchiudere che lunga e laboriosa e difficile a rinvenirsi è la via della vera sapienza per l'uomo che cammina senza la fiaccola della divina rivelazione. Colpisce veramente il vedere, come la mente di un Platone a grande stento ha potuto intravedere il domma dell'unità di Dio, senza che tuttavia l' abbia, non dico dimostrato ampiamente, ma nè meno espresso in verun luogo così chiaramente da non lasciar luogo a verun dubio per la mescolanza del vero col falso, avvolta com'ella era nelle pastoie delle false credenze e delle corrotte tradizioni del paganesimo; laddove, se apriamo il Vecchio Testamento, niente troviamo di più ripetuto e inculcato, quanto l' unità assoluta del vero Dio, e la falsità ed empietà del culto idolatrico. E quello che ne colpisce di maggior maraviglia si è, che tali verità non sono difese con l'armi della dialettica, ma col tuono dell'oracolo, con la maestà della divina rivelezione, con lo stile semplice ma energico dei profeti. Gran cosa! Tutto il mondo è sommerso nella corruzione, e serve agli déi falsi e bugiardi; appena qualche sapiente, usando del lume della ragione, può a stento sollevarsi sopra la universale superstizione e sospettare l' esistenza del vero Dio, senza aver tuttavia il coraggio di predicarlo e di condannare il traviamento degli uomini che ammettevano la pluralità degli déi. Ma, in mezzo all' universale corruzione e all' errore comune, una nazione ci si presenta, un piccol popolo guidato da uomini che parlano in nome di Dio, e, senza boria nè fuoco di umana sapienza, si lasciano addietro le mille miglia i maggiori filosofi del paganesimo, insegnando sotto forme le più semplici le verità della più alta metafisica e della morale la più incorrotta, senza mescolarvi errore, senza occuparsi di vane ipotesi, senza vestir mai il discorso di forme umane e di quelle bellezze meramente retoriche tanto care a ogni classe di scrittori non divinamente inspirati.

Scorriamo tutto quanto il Vecchio Testamento: qual'è la verità più energicamente inculcata, più spesso ripetuta, più svariatamente rappresentata? Questa: **Il vero Dio è uno e solo; Colui che ha creato il cielo e la terra. Tutti gli Dei delle genti sono**

ABOMINAZIONE E ANATEMA. Per distogliere il popolo d'Israele dal culto idolatrico, Dio lo separa dalle nazioni pagane; gli destina una terra, dove lo conduce con una serie di miracoli, e dove lo impianta scacciandone i re e sperdendone i popoli che la posseggono. Si strinse solennemente un patto fra Dio e il suo popolo. E qual patto? Questo che il popolo non riconosca altro Dio fuori di lui, e che eseguisca i comandamenti ch' egli loro ingiunge. Promette la sua benedizione, se osserverà fedelmente questo patto; minaccia guerre, carestie, schiavitù, ogni qual volta egli dimenticherà il suo Dio e i suoi precetti, e abbrucerà incenso agli idoli. E tutta la storia del popolo ebreo non è che l'esecuzione fedele e costante di quella promessa e di quella minaccia. Proibite le alleanze, le pattuizioni, i coniugi con le genti debellate. E perchè? Perchè gli Ebrei, sedotti, non abbandonino il vero Dio per servire agl'idoli, ciò che provocherebbe l'ira divina. Imposto di distruggere le are, le statue, ogni luogo e oggetto di culto idolatrico dei popoli debellati, vietato perfino di appropriarsi parte alcuna degli idoli, sia d'oro o d'argento. E perchè? Perchè tutto ciò che appartiene al culto idolatrico è abominazione del Signore Dio suo; e a chi si appropria alcun che di idolatrico, maledizione.

Non c'è attributo o perfezione divina che nel Vecchio Testamento non sia espressa coi più vivi colori e con le frasi più energiche. Ma ciò che ferisce di più è quella profonda definizione che Dio diede di sè stesso a Mosè quando non si chiamò altrimenti che l'ESSERE PER ESSENZA (*a*). Simonide (*b*) aveva ragione, quando dimandato dal tiranno Ierone chi è quale fosse Iddio, chiese, a rispondere, la prima volta un giorno, la seconda due, la terza quattro, e così via di seguito, raddoppiando sempre il numero dei giorni. Era perchè, quanto più rifletteva alla risposta da darsi, tanto più oscura gli si presentava la cosa. Per sbrigarsene, bisognava levare dalla mente gli errori imbevuti, poi riflettere che Dio non può classificarsi, è fuori d'ogni genere e d'ogni specie, è l'essere che non può non essere, l'essere in cui solo l'essenza e la sussistenza si riducono alla medesimezza, l'essere che non ha nè può aver nome, l'ESSERE ESSENZIALE E ASSOLUTO, l'unico quindi che realmente e puramente SIA, mentre tutti gli altri esseri,

(*a*) Ego sum qui sum. *Exod.* cap. III.

(*b*) Simonide, poeta e filosofo nato a Soulis, nell'isola di Coo, una delle Cicladi, 558 anni prima di G. C., si rese illustre nella poesia lirica e particolarmente nell' elegiaca, in guisa che fra gli antichi non v' ha nulla di più celebre de' suoi treni, o lamenti. Di tutte le sue opere il tempo non ci ha salvato che pochi epigrammi e frammenti. Egli non fu meno chiaro fra gli antichi come filosofo che come poeta, e si trova un bel punto delle sue dottrine nel capitolo 76 del viaggio d' Anacarsi. Di anni 87 lesse alle istanze di Cerone re di Siracusa che lo chiamava in sua Corte, dove ebbe fine la sua vita giunta quasi ai 90 anni. (G. N.)

avendo limiti, partecipano del non-essere. Ciò che i maggiori filosofi delle genti o non hanno saputo trovare con la propria investigazione, o han veduto a pena, direbbesi, di traverso e per accidente, un popolo rozzo e di dura cervice lo sapeva per divina rivelazione.

E a questo popolo, in cui il genio della speculazione filosofica non poteva nè svolgersi nè far proseliti, perchè supernamente istruito, non mancò chi mostrasse anche razionalmente l'esistenza dell' unico vero Dio, e la falsità del politeismo e del culto idolatrico. Eccone un esempio:

« Vani sono tutti quegli uomini che non posseduno la cognizione di Dio; e dai beni visibili non sono giunti a conoscere Colui che è, nè dalla considerazione delle opere, conobbero chi ne fosse l'artefice: — Ma Dei regolatori del mondo stimarono essere il fuoco, o il vento, o il mobil aere, o il corso delle stelle, o la massa delle acque, o il sole e la luna. — Se, attratti dalla bellezza di queste cose, le stimarono tante deità, comprendano quanto più bello di esse sia il loro Signore: chè l'autor della bellezza è lui che le ha fatte tutte.—E se ammirarono la virtù e gli effetti loro, intendano da ciò che più forte di loro è colui che lefece:—Chè dalla grandezza e bellezza della creatura si potrà con l'occhio della mente vedere il Creatore di queste cose. — Ma tuttavia a costoro si deve fare ancora un minore aggravio. Chè errano forse pur cercando Dio, desiderosi di trovarlo. — Giacchè lo cercano per mezzo dell' investigazione delle opere sue, e nella persuasione che le cose che si vedono sono buone. — Con tutto ciò nè pur essi sono pienamente scusabili. — Poichè se hanno potuto giungere a saperne tanto da far giusto prezzo del mondo, come mai non era loro più facile trovare il Signore del mondo » (*a*)?

Con questo semplice, ma sodo ragionamento la divina Sapienza condannava tutti gli uomini del mondo, volgo e filosofi; scioglieva in poche parole il problema, intorno a cui sudarono inutilmente i più elevati intelletti del paganesimo, gli sforzi de' quali riuscivano o all' ateismo o al più ridicolo e assurdo naturalismo, o ad un monoteismo contradittorio, oscillante, trepidante, che non poteva a meno di riconoscere un Essere, principio e fine d' ogni cosa, ma in pari tempo non sapeva sbarazzarsi dalla frotta di tutte le altre deità profane, quantunque s' industriasse di rappresentarle sotto un punto di vista meno ripugnante, togliendovi d' intorno il ridicolo delle favole e delle credenze superstiziose del popolo. Ammiriamo pure il volo sublime della mente di Socrate e di Platone, che, allevati negli errori del gentilesimo, sep-

(*a*) *Sapient.* cap. XIII. Nel resto di questo capo decimoterzo si deplora la miseria di coloro che adoravano, non già alcuna parte o elemento del mondo, ma idoli d' oro, d' argento, di pietra o d' altra materia, rappresentanti uomini morti o animali.

pero tuttavia svincolarsene per ascendere all' alta sfera delle cose *che veramente sono* (le idee) ; ma , se fosse vero quel che sostengono alcuni eruditi , che questi gran filosofi videro i libri santi degli Ebrei, potremmo a maggior diritto ripetere a loro condanna, che sono affatto inescusabili, perchè, avendo conosciuto il vero Dio, come dice san Paolo dei gentili in genere, non gli hanno resa la gloria che è dovuta a Dio.

CAPO NONO

Del panteismo e delle varie sue forme.

279. Come il predominio dei sensi e della fantasìa trascinò l'uomo a immedesimar Dio con la natura , l' infinito col finito ; così per l' opposto l' abuso della riflessione filosofica, non potendo negare direttamente nè mettere in dubio l' esistenza dell' essere infinito e assoluto, ne falsò il concetto per un altro verso , non vedendo nel finito e relativo, se non dei modi e delle esplicazioni dell'infinito. Mentre dunque il naturalismo e il politeismo di quali siasi specie fa una riduzione dell' infinito nel finito , il panteismo cammina in senso affatto opposto, e immedesima il finito con l'infinito. Il punto di partenza dei due errori è opposto ; quello però a cui arrivano è un solo , l' ateismo ; giacchè tanto si nega Dio adorandone molti , quanto divinizzando il finito e facendone una sola sostanza con Dio. Anzi il panteismo è assai più pernicioso e più assurdo del politeismo ; giacchè la pluralità degli Dei , se da una parte moltiplica l' Uno assoluto , dall' altra lascia almeno la distinzione tra il ceto degli Dei e quello delle cose inferiori; dove il panteismo , riducendo tutto alla sola sostanza Divina , rompe i cancelli che separano la divinità da tutte l'altre cose; e con l' immedesimare l'uomo e la natura con Dio, scioglie gli uomini d' ogni responsabilità e imputabilità delle loro azioni. Una sola specie di politeismo pareggia l' assurdità del panteismo e con lui s' immedesima, quella che fa una cosa stessa di Dio e del mondo, nel qual sistema la plurità non è che apparente , e l' unità implicitamente ammessa non manca se non di essere rivelata alla coscienza del politeista. Siccome poi il panteista non può distruggere affatto la persuasione della sua coscienza , che si accorda con la verità di senso comune, della pluralità delle sostanze; ne discende che il panteismo in ultimo non è altro che un politeismo più raffinato.

280. L' essenza del panteismo consiste nel non ammettere altra sostanza ; fuorchè la sostanza divina , di cui le creature non sono che o modi, o manifestazioni , o estricamenti. Perciò qualora un sistema filosofico , non solo ammetta , ma realmente dimostri la distinzione sostanziale degli enti finiti e relativi dall' Ente infinito e assoluto , potrà bensì peccare di qualche altro vizio, ma non

mai di panteismo. Parimenti, benchè l'autore di un sistema aborrisca da questo errore e faccia ogni sforzo per evitarlo, dovrà tuttavia stimarsi per panteistico, quando il suo sistema ponga tali principî, che questo errore ne discenda per legittima conseguenza, qualora in fine dei conti il suo sistema tolga la distinzione sostanziale fra Dio e le altre cose.

281. Se l'essenza del panteismo consiste nel non ammettere che la sola sostanza divina, negando agli enti finiti il concetto e l'entità altrettante sostanze vere e reali, separate dalla sostanza di Dio, non è però una sola la maniera con cui i filosofi riducono o, a meglio dire, pretendono ridurre a unità di sostanza tutti gli esseri che il buon senso e la coscienza distinguono fra loro e dividono dall'Ente assoluto e infinito. A nessuno certamente dei panteisti è mai caduto in mente di negare la distinzione dell'essere infinito e finito, necessario e contingente, assoluto e relativo. I panteisti però differiscono fra loro pel modo, con cui tentano di conciliare l'unità di sostanza col vario spettacolo dell'universo. Alcuni, ammettendo la realità sostanziale del finito, ne spiegano l'origine per via di emanazione, supponendo che il finito preesista in uno stato di indeterminazione e come in germe nell'essere infinito. Altri che ammettono anch'essi la realità del finito, lo riguardano, non già come un'emanazione dell'infinito, ma come coesistente con lui, un compimento di esso. Altri per ultimo, non sapendo come spiegare la realità e sussistenza del finito, lo riducono, o apertamente o per via indiretta, a una mera apparenza, a una serie di fenomeni, o a delle forme del nostro spirito, a delle idee.

Così tutti i sistemi panteistici ricadono in alcuna di queste tre forme principali, che sono il panteismo *emanatistico*, il panteismo *realistico*, il panteismo *idealistico*. Il primo considera il mondo come un'esplicazione della sostanza divina; il panteismo realistico o considera le modificazioni mondiali come eterne, e ammette la creazione di semplici modi e non di sostanze, eterna la materia prima; l'idealistico nega ogni realità corrispondente ai fenomeni, e nel giro delle cose sensibili non ammette che apparenze, non riconoscendo altra sostanza che l'assoluta, o confonde la mente umana con le idee, e queste con l'Essere assoluto.

CAPO DECIMO

Dell'emanatismo.

282. Tutta la teologia antica, dell'ebraismo in fuori che metteva per cardine la creazione dal nulla di vere sostanze, pare basata sul sistema dell'emanazione. Noi vedemmo infatti che tutti gli antichi sistemi riconoscono un primo principio, da cui scaturiscono tutte le cose, e a cui in ultimo ritornano, perdendo la propria individualità. Questo riscontro è assai facile a farsi nella teo-

logia vedanta, dove Brahma contiene nel suo seno di tutti gli esseri, che, distrutti da Siva, per via di remanazione fanno ritorno a Brahma e con lui si confondono.

Il sistema emanatistico fu poi riprodotto dagli stoici, dai neoplatonici, più tardi da Giordano Bruno (*a*) e da altri, mescolando le dottrine degli Orientali con la filosofia platonica interpretata alla loro maniera.

283. Quantunque abbiam fatto dipendere questo errore dall'abuso della ragione sopra le verità rivelate e il senso comune, in essere però si scorge ancora una grande influenza dei sensi e della fantasia. A spiegare l'origine delle cose l'emanatista parte dall'idea della generazione corporea in cui il nuovo individuo preesiste già materialmente nel generante, e trasporta questa idea a tutto l'ordine degli esseri che compongono l'universo. Suppone quindi che tutti gli esseri relativi e finiti preesistano sostanzialmente nell'Essere assoluto e infinito, benchè nello stato informe d'indeterminazione.

Ho detto *sostanzialmente*; giacchè non ogni concetto di emanazione è falso e panteistico. Se gli enti sono, devono pure avere una causa che li faccia essere. Questa causa deve dunque produrli o emanarli da sè. Ma l'emanazione può intendersi in diversi sensi. Può intendersi come una generazione, un esplicamento; nel qual caso ciò che vien generato o prodotto non fa che staccarsi dalla sua causa, individuarsi col separarsi dal generante. In questa ipotesi il generante preesiste sostanzialmente nella causa generatrice. E può intendersi come l'atto della potenza infinita, che fa sussistere ciò che prima non era se non come possibile, come esemplare o modello, che cioè fa sussistere realmente, sostanzialmente ciò che prima non sussisteva. Presa in questo secondo senso, l'emanazione è il vero concetto di creazione; ed è appunto in questo senso che s. Tommaso usa frequentemente

(*a*) Giordano Bruno nasceva a Nola di Campania circa il 1550, e vestito Domenicano presto si annoiò delle regole claustrali, ed uscito dal convento e dall'Italia, passò a Ginevra e vi abbracciò le dottrine di Calvino e di Beza. Ma pensatore originale, e di bizzarro intelletto, non seppe frenarsi nè pure fra le barriere, che i Novatori impongono alla ragione dopo averla emancipata, e perciò s'acquistò il nome di scettico, e persecuzione; si recò quindi nella Francia ed ivi dando lezioni battè fieramente Aristotele e la scolastica. Di là ricoverò in Inghilterra, e dopo due anni di nuovo fu a Parigi e poi in altre terre. Ma pace non trovò in nessun luogo, attesa l'eccentricità delle sue opinioni, e la gran dose di superbia. Sazio di vigore tornò in Italia e capitato in mano dell'Inquisizione rom. e non avendo voluto ritrattarsi fu consegnato al braccio secolare e da queste al rogo. Lagrimevole esempio di chi rivolge per orgoglio di mente e depravazione di cuore contro la religione e Dio, i lumi da lui donati alla sola sua maggior gloria! (G. N.)

la parola emanazione, per indicare che gli enti finiti provengono da Dio, non già come dalla causa generatrice, ma come dalla causa creatrice o producente dal nulla. Nel concetto dell'emanazione panteistica gli enti finiti emanano dall'infinito come suo esplicamento; in quello di emanazione ortodossa gli enti finiti emanano, non dalla sostanza divina, ma dalla potenza infinita della sostanza divina considerata come causa efficiente.

284. Si dirà che, se l'emanatista riguarda il finito come uscito dalla sostanza divina e da essa separato, sicchè formi un complesso d'individui distinti da Dio, esso non è più panteista, mentre al concetto di panteismo è essenziale quello dell'unità di sostanza. Ma chi ben considera non può durar fatica ad accorgersi che questa moltiplicità d'individui emanati dall'infinito non è che apparente; giacchè se bene l'emanatista conservi qualche ombra di distinzione tra l'infinito e i finiti, dal momento che questi preesistono sostanzialmente nel primo, il loro individuarsi non toglie che siano una stessa sostanza, un ente medesimo con l'infinito, di cui sono riguardati dall'emanatista, se non come esplicamenti. I diversi individui, per l'emanatista, altro non sono che la sostanza divina, la quale si spande in un dato spazio e opera in diversi modi.

285. Perciò vediamo che gli emanatisti si studiavano sempre di ridurre all'unità il molteplice, foggiando diversi gradi o ordini di generazioni divine, le quali si succedono le une alle altre e in pari tempo si connettono e si riducono all'unità. Di qui nacque anche l'ipotesi dell'anima del mondo, propria tanto dei sistemi antichi, quanto dei neoplatonici, e quella dell'intelletto universale degli averroisti; con le quali ipotesi, dopo avere identificato Dio con l'anima del mondo e con l'intelligenza universale, davano poi a questa la virtù di produrre tutte le altre anime e le individue intelligenze, come se fossero tanti atti di una sola e unica sostanza (*a*). Di più, essi finsero che tutte le cose finite e corruttibili tornassero, per via di remanazione, a congiungersi e unificarsi con l'assoluto. Quindi seconda questa teoria, il finito non è altrimenti prodotto o causato da Dio; esso non è che Dio stesso, il quale assume varie e diverse forme, esplicandosi continuamente, e continuamente ritraendosi in sè stesso.

CAPO UNDECIMO

Del panteismo realistico.

286. La differenza tra i panteisti emanatisti e i realisti non è

(*a*) L'ipotesi dell'anima del mondo non è erronea per sè stessa, ma pel solo motivo che in essa l'anima s'immedesima con la divina sostanza, supponendosi emanata da questa, o vero sussistente eternamente con essa. Perciò chi ammettesse un'anima del mondo, ma la facesse provenire dall'atto creativo, non sarebbe per ciò solo panteista.

che accidentale e secondaria, mentre in fondo professano il medesimo errore. Gli uni e gli altri ammettono la realità o sussistenza dell'universo visibile e percettibile; ma, dove gli emanatisti lo fanno derivare dall'Essere infinito e assoluto per via di emanazione o generazione, i panteisti realisti riguardano l'universo come una sostanza unica e identica alla divina, della quale esso è un modo di esistere.

287. Questo errore di antica data ricomparve di tempo in tempo presentandosi sotto diverse forme. Ma su lo scorcio del secolo decimosettimo, Benedetto Spinoza, ebreo olandese, lo ridusse a più studiato sistema. Abusando della definizione cartesiana della sostanza, Spinoza ragionava in questo modo. Tutto ciò che è, deve esistere o in sè o in altra cosa, non potendosi concepire altro in natura se non o una sostanza o un suo modo. Ora, egli è dimostrato esistere in natura la sostanza necessaria, che non esiste in altra cosa, ma in se stessa e per sè stessa. Questa sostanza non può venir limitata nè da sè stessa nè da altra cosa, e perciò è infinita. Cosa vuol dire infinito? Vuol dire che comprende in sè tutti i modi possibili di essere, tutta la realità, tutte le perfezioni. Perciò non può essere che unica, mentre ripugnano due sostanze infinite. E quest' unica sostanza è Dio.

Ma, se non esiste che la sostanza divina, cosa saranno gli altri esseri dotati d'intelligenza? cosa sarà la materia? Spinoza risponde senza esitazione, che la sostanza divina è il tutto, perchè essa gode di due attributi principali, il *pensiero* e *l' estensione*. Come infinita, la sostanza divina abbraccia tutti i modi possibili, i quali si riducono in ultimo o alla spiritualità, al pensiero, o alla materalità, all'estensione. E aggiunge ripugnare il contrario, cioè che una sostanza possa produrre dal niente un' altra sostanza, perchè la sostanza è ciò che sussiste in sè e per sè, e perciò non può essere prodotta. Che la produzione di una sostanza da un' altra ripugni crede Spinoza dimostrarlo con questo argomento. La sostanza produttrice e la sostanza prodotta non possono avere che o gli stessi attributi, o attributi differenti. Ripugna la prima ipotesi, mentre se hanno gli stessi attributi non sono più sostanze distinte. Ripugna egualmente la seconda, perchè una causa non può produrre un ente diverso da sè, mentre non lo può contenere in sè stesso. Dunque Iddio non poteva produrre gli enti materiali. Dunque la materia non è sostanza, ma un modo distinto della sostanza divina. Ma nè men poteva produrre degli enti pensanti, perchè il pensiero è modo essenziale della sostanza divina, e perciò tutti gli esseri pensanti non si distinguono sostanzialmente da Dio. Dunque tutti gli esseri che costituiscono il mondo non sono altro che l'unica sostanza necessaria, la sostanza divina.

288. Ricadono nello spinozismo tutti coloro i quali sostengono la fisica necessità della creazione. Secondo costoro, un Dio senza mondo non è Dio. E perchè? Perchè Iddio è essenzialmente atti-

vo. Come tale, egli non può a meno di operare in qualità di causa assoluta; altrimenti fingiamo in Dio una mera potenza, una potenza che manca del suo atto completo. Dunque Iddio è essenzialmente creatore, creatore ab eterno, e il mondo è necessario. Se è necessario il mondo, esso non si distingue sostanzialmente da Dio, ma costituisce con esso un solo ente, una sola sostanza.

289. Ma allora come può intendersi che Dio crei sè stesso? Davanti a questa terribile difficoltà, il panteista non esista a dichiarare impossibile la creazione sostanziale. Ricorre quindi al solito gioco di parole per ingarbugliare e guastare il concetto di sostanza. « La sostanza, dice il Cousin, essendo *ciò al di là di cui è impossibile concepir cosa alcuna relativamente all' esistenza*, non può essere sostanza se non a condizione di esser unica. È troppo chiaro che delle migliaia di sostanze, le quali si limitano necessariamente l'una l'altra, non si reggono da sè medesime, e e non hanno niente di assoluto e di *sostanziale*. Ora, ciò che è vero di mille, è vero di due. So che si distinguono le sostanze finite dalla sostanza finita; ma sostanze finite mi paiono per poco simili a dei fenomeni, giacchè il fenomeno è ciò che suppone necessariamente qualche cosa al di là di sè, relativamente alla sostanza. Non qualsiasi oggetto, dunque è una sostanza; ma c' è della sostanza in qualsiasi oggetto, perchè tutto ciò che è non può esser che pel suo rapporto e colui che è quegli che è, a colui che è l'esistenza, la sostanza assoluta. Là ogni cosa trova la sua sostanza; di là ogni cosa è sostanzialmente; è questo rapporto alla sostanza ciò che costituisce l' essenza di ogni cosa..... Ma se ciascuna cosa partecipa dell' assoluto e dell' eterno pel suo rapporto alla sostanza eterna e assoluta, essa cangia e perisce ogni momento per la sua individualità, o sia *per la sua parte fenomenale*, che versa in un flusso e riflusso continuo. Dal che risulta che l'essenza delle cose o la loro parte generale è ciò che vi è di più reale e di nascosto, e che la loro parte individuale dove pare che trionfi la loro realità, è veramente ciò che ha più dell' apparente e di meno reale (*a*) ».

È dottrina antichissima che le esistenze finite partecipano del non essere, appunto perchè la loro sussistenza è contingente, e perciò i filosofi più antichi solevano chiamarli *non enti*, quando invece definivano le idee per *le cose che veramente sono*, come quelle che non possono pensarsi come non esistenti, non essendo esse che la possibilità delle cose, gli eterni loro esemplari. Quando pertanto il Cousin si limitasse a dire che i reali finiti, considerati in paragone della loro essenza eterna e assoluta, che è in Dio, sono più tosto non enti, perchè la loro realità è contingente, egli non farebbe che riprodurre una dottrina antica e di tutta evidenza. Ma egli fa di più: egli riduce l' individualità a un mero fe-

(*a*) *Fragmens philosophiques*, vol. I, p. 349, 350.

nomeno; egli considera come sostanza ciò unicamente, *al di là di cui non si può concepire più niente relativamente all'esistenza*; dal che poi inferisce, che migliaia di sostanze, le quali si reggano a vicenda e si limitino scambievolmente, non hanno niente di sostanziale. Dunque siccome le sostanze finite in realtà suppongono al di là una sostanza infinita, e per certo si limitano scambievolmente, nel sistema del Cousin non sono vere sostanze, ma sono meri fenomeni. Tanto è vero, che poi soggiunge, le sostanze finite per lui non essere che quasi fenomeni, per la ragione che appunto il fenomeno è ciò che suppone qualche cosa al di là di sè, *relativamente all'esistenza*. In breve ecco il suo argomento. Sostanza è ciò, al di là di cui è impossibile concepire più niente per rapporto all' esistenza; in altre parole, sostanza è ciò che sussiste per sè. Ma niente di finito sussiste per sè, mentre le cose finite si limitano scambievolmente. Dunque il finito non è sostanza Cosa sarà ? Niente più che un complesso di fenomeni. Così non c'è altra sostanza che l' assoluta e divina. E siccome il Cousin non mette in dubio la realità dei fenomeni, per questo lato il suo sistema coincide con quello di Spinoza, mentre sott' altro aspetto si confonde con l'Idealismo trascendentale. I fenomeni sono reali: nessun fenomeno o accidente senza una sostanza; ma non c' è che una sostanza unica; dunque il pensiero e l'estensione sono attributi di quest'unica sostanza assoluta. Per quanto il signor Cousin protesti di non essere nè voler essere panteista, e possa citare in sua difesa delle proposizioni da lui emesse che sembrano escludere questo errore, non può tuttavia cancellare quelle altre in maggior numero che lo stabiliscono.

CAPO DECIMOSECONDO

Del panteismo idealistico

290. L'idealismo è quel sistema che, non riconoscendo o non sapendo dimostrare validamente la realtà degli esseri, finisce per non ammettere se non l'ordine delle cose ideali. Questo errore applicato alla teologia genera il panteismo idealistico.

291. Convien distinguere però due specie d' idealismo, e quindi anche di panteismo idealistico, vale a dire l'idealismo obiettivo, e l' idealismo subiettivo. Alla prima specie appartengono quei sistemi i quali ammettono, non in parole soltanto, ma in effetto, l' obiettività delle idee, distinguendole sostanzialmente dallo spirito umano, il quale non fa che intuirle senza confondersi con esse. Alla seconda specie appartengono quei sistemi, i quali o espressamente o implicitamente riducono le idee a non essere altro se non modi o fenomeni del nostro spirito, confondendo le idee con l'intuizione e con la percezione e, alcuni, anche con le sensazioni.

292. Coloro che non riescono a dimostrare la certezza della realità delle cose, sia che lo facciano a bello studio, come la filosofia critica la quale stabilisce che delle cose noi non abbiamo se non una cognizione fenomenale, sia che rovescino in questo errore senza avvedersene, se poi vogliono confessere e riconoscere l'esistenza di Dio, devono riuscire al panteismo idealistico, perchè ogni filosofia non può a meno di proporsi come fine la cognizione del Assoluto. Ora, tutti costoro sono costretti dal principio del loro sistema a ridurre tutto l'universo all'idea, e l'idea all'Assoluto. Dunque dal loro sistema non si può trarre che questa conseguenza: l'universo non è che l'idea manifestantesi e sviluppantesi in tutti i suoi modi possibili.

293. Tra i panteisti idealistici obiettivi io non dubito di collocare il Malebranche, non già perchè questo sublimissimo ingegno e religiosissimo uomo abbia inteso professare questo errore, ma perchè questo errore si contiene nel suo sistema senza che egli siasene avveduto. Secondo Malebranche, al nostro spirito splende continuo l'essere ideale, cioè, com'egli dice, l'idea generale dell'essere. Ma questo essere ideale, vero obietto, distinto dal nostro spirito, è poi da lui immedesimato con Dio stesso. E in questo essere, cioè in Dio noi vediamo tutto. Gli stessi corpi non esercitano alcuna attività sull'anima nostra o sia su i nostri sensi, ma è Dio che produce immediatamente in noi tutte le sensazioni e i cangiamenti degli esseri tutti, i quali non hanno punto ragione di vere cause seconde, efficienti, ma unicamente di cause occasionali. Ora, se Dio opera tutti i cangiamenti, se noi vediam tutto in Dio, noi dunque non vediamo nè possiam vedere o conoscere altro che Dio e ciò che Dio opera nelle cause occasionali. Ma Dio è una stessa cosa con l'essere ideale che ci rende intelligenti, e che, secondo il Malebranche, contiene tutti gli esseri. Dunque bisogna venire in ultimo al panteismo idealistico; e non giova il dire che si ammette la realità degli enti finiti e quella di Dio, perchè non basta ammettere questi veri, ma bisogna che non siano esclusi dal sistema, dal principio fondamentale *(a)*.

(*a*) A questa classe di panteisti appartengono tutti coloro i quali, mentre accordano che tutto si conosce per mezzo dell' idea dell' essere, confondono poi quest' idea con Dio; essi professano con ciò la teoria del Malebranche. Ciò si può riscontrare nell' opera *Institutiones philosophiae theoreticae in usum Praelectionum*, *autore* Francisco Rothenflue, *S. I.*, *professore Philosophiae in Collegio s. Michaelis, Friburgi Helvetionum*, stampata nel 1842. A pagina 236 della *Psicologia* si leggono queste chiare parole. « Idea *τoυ esse simpliciter* est norma omnis cognitionis: atqui idea *τoυ esse simpliciter* « obiective spectata est *ens a se*, et hinc ens realissimum seu Deu; « ergo Deus est nobis norma omnis cognitionis obiectiva ». Con questa sentenza si viene a ridurre Dio all' idea dell' essere; e l' essere ideale poi l'autore, copiando la teoria rosminiana, dice altrove che,

294. Gl' idealisti subiettivi negando ogni valore alla cognizione del reale e riducendo tutto l'essere all' idea considerata come forma del nostro spirito o suo prodotto, non si potrebbero dire a tutto rigore panteisti, ma più tosto scettici in logica, subiettivisti in ideologia, e atei di conseguenza. Essi però pretendono alla cognizione dell'assoluto e dell'infinito, col quale immedesimano il finito e relativo, dopo aver concentrato il tutto nell'idea. Quindi è che il panteismo idealistico è un risultato delle loro teorie, per quanto questo loro errore non sia nè unico nè principale.

295. Il panteismo idealistico subiettivo è un parto dell' idealismo trascendentale nato in Prussia per opera del Kant e spinto all'ultima conseguenza dall'Hegel.

296. Kant aveva detto che l' umana intelligenza, non potendo pensare se non in modo conforme alle sue leggi, non poteva per conseguenza dire con certezza che le cose siano veramente quali

applicato alle sensazioni, dà la cognizione sperimentale. Ma se alle sensazioni si applica Dio, la cognizione che ne risulta avrà Dio per oggetto. E non vale ch' egli dica che l' idea dell' essere senza più è Dio *obiective spectata*. L' idea guardata anche in sè non e che *idea*, mera idea; la *realità* è fuori di essa, come tale, cioè come forma dell' essere. Molto più che l' idea, e qualunque idea, essendo *essenzialmente obiettiva*, non si può riguardare se non obiettivamente, vale a dire in sè, nella sua propria natura come cosa distinta e separata dal nostro spirito. Cos' è l' idea non guardata in sè stessa? Io non lo so, come non so cosa sia il sole non guardato in sè stesso. Ben si può distinguere l' idea considerata in noi, cioè come sta presente a noi, nella sua indeterminatezza, e l' idea considerata in Dio, in cui esiste come, per dir così, in suo proprio subietto. Ma anche quando per comodità di discorso diciamo di considerare l'idea *in noi*, intendiamo di considerare l' idea obbiettivamente, cioè come obietto del nostro spirito; solo vogliamo restringerci a riguardarla nel limite in cui ci si dà a contemplare, limite che in Dio non ha, mentre in Dio c' è tutto quanto l' ideale, e s' immedesima con la divina essenza. Quando poi l' autore vuol confermare il suo principio con l' autorità di san Tommaso, di sant' Agostino e di altri, non si avvede che, dove questi affermano che Dio è il principio e la norma della nostra cognizione, parlano in un senso assai largo, e poi non fanno di Dio un'idea; laddove il nostro Autore afferma assolutamente, che, non già l'*essere semplicemente preso* (ciò che conterrebbe ancora il panteismo reale), ma l'*idea* dell'essere preso così è Dio stesso; errore capitalissimo. Oltre ciò l'autore non ci pare interpretar rettamente le dottrine degli scrittori da lui citati. Per esempio, da ciò che san Tommaso dice la verità consistere nella relazione delle cose con l' intelletto divino, non discende che l' Angelico confonda la forma della nostra cognizione con Dio stesso e con l' intelletto divino. D' altra parte san Tommaso nega espressamente che Dio sia il primo noto e che sia noto per sè. Ora è ben chiaro che quell'idea che si riconosce come forma dell'umana cognizione, deve preesistere in noi prima della cognizione stessa ed esserci nota per sè, mentre è quella che ci fa conoscere le altre cose.

le appariscono, e che in pari tempo non poteva nè pur negarlo. Per lui non era certo se non questo, che lo spirito umano giudica delle cose secondo delle forme subiettive sue proprie. E perciò tutto il mondo esteriore non è conosciuto in sè, come reale ma solamente come fenomenale, e veste le forme del subietto conoscente.

297. I filosofi della scuola germanica che vennero dopo Kant,sebene abbiano tentate altre vie per sciogliere il problema della filosofia, non deviarono però mai dalla direzione tutta subiettiva data da Kant; tutti svolsero le conseguenze virtualmente contenute nell'idealismo trascendentale da lui fondato. Amadeo Fichte, per esempio, non ammise come preesistenti delle forme conoscitive nè una materia della cognizione, nè idee connate col nostro spirito. Egli stabilì come fatto primigenio e supremo, e in pari tempo come principio primo della cognizione e della scienza, l' esistenza del *me*, il quale con un suo atto produce, pone, crea sè stesso e il *non-me* e ogni cosa. E ciò che è pur singolare, l'*io* ponendo sè stesso per sè, è l'agente primo e assoluto, e insieme il prodotto dell'atto! Il *non-io* poi cos' è nel sistema di Fichte? Nulla più che una produzione dell' *io*. Dunque il discepolo di Kant fece un passo di più verso l' assoluto idealismo; perchè dove quella non negava la realità delle cose ma solo diceva non potersi dimostrare, questi riduce ogni realità a una creazione dell' *io* per mezzo della riflessione.

298. Schellingh, discepolo di Fichte, s' inoltrò un passo di più, traendo da questo sistema una legittima conseguenza. Se l' oggetto non è che una produzione del soggetto, l'uno e l'altro vengono a immedesimarsi. Dunque l' *io* e il *non-io* non sono che una stessa cosa veduta sotto diverso rapporto. Questa è la teoria dell' *identità assoluta*. Per Schelling è impossibile a concepirsi un soggetto che non sia in pari tempo oggetto, nè un oggetto che non sia in pari tempo soggetto.

299. Ridotte per tal modo tutte le cose all'unità e identità assoluta, Hegel cercò qual fosse cotesta cosa; e dedusse che questa cosa altro non poteva essere che l' *idea*. E perchè? Perchè niente si può conoscere se non sia *oggetto* del nostro pensiero. Ma l' unico oggetto che il nostro pensiero può rappresentarsi, è l' *idea*, mentre la realità stessa tutta quanta non può pensarsi se non come oggetto, cioè come idea. Dunque tutte le cose si riducono all' idea; idea che prende varie e diverse forme, e anche opposte, ansi contrarie, e così si trasforma in tutte le cose, e uscendo dal nulla al nulla ritorna. Essa così *diventa* subietto e obietto, idealità e realità, ente e nulla, assoluto e relativo, eternità e tempo; e la sua propria essenza consiste appunto nel *diventare*, che è il punto medio fra il nulla e l' essere. Il diventare non essendo che un continuo flusso dell'essere, ha come sue leggi intrinseche due movimenti, per l' uno de'quali si accosta con-

tinuamente al nulla, mentre per l'altro tende continuamente all'infinito e all'assoluto.

300. In che modo da questi sistemi si può trarre il panteismo? Non è forse più ovvia la conseguenza che, se nessuna realità la nostra mente ha ragione di affermare, ma tutto lo scibile si concentra nel subietto pensante, anzi nel puro pensare, non può da questi sistemi altro dedursi che lo scetticismo in logica e l'ateismo in teologia? Quest' è difatto la conseguenza più diretta e più legittima che possa trarsi dall' idealismo trascendentale, come accennammo pocanzi. Ma poichè questi filosofi parlano pure dell'Essere assoluto, e sembrano ammetterlo, se coi loro sistemi si vuol conciliare questa larva di sostanza divina da loro confessata, la conseguenza che ne scaturisce è il più ardito panteismo. Così l' *io* di Fichte, considerato nella sua attività, prima dell'esercizio della stessa, prima che egli si limiti e circoscriva ponendo contro di sè il *non io*, è infinito e assoluto. Dunque l'*io* di Fichte è Dio. Ma esso è anche ogni cosa, perchè niente è se non in quanto l' *io* lo pone, lo crea, lo mette contro di sè, rendendosi così finito e limitato. Dunque, se nell' *io* c'è ogni cosa, e l'*io* è Dio, ogni cosa è Dio.

Dicasi lo stesso del sistema dell' identità assoluta. Se non può darsi subietto che non sia anche obietto, e questo s' immedesima con quello, il finito è identico all' infinito, il contingente al necessario; tutto è Dio.

E l'idea di Hegel che altro è se non il *tutto*? E se questo tutto diventa assoluto e relativo, idealità e realità, eternità e tempo, com'è possibile una qualunque distinzione sostanziale tra Dio e il creato? Cos'è anzi la creazione, se non l'atto dell' idea che *diventa* ogni cosa, trasformandosi in mille maniere? Ciò non toglie che il sistema dell'Hegel contenga anche il nullismo.

301. Ma il panteismo di questi filosofi non è già solo una conseguenza dei loro sistemi intorno alla filosofia prima; essi lo ammettono, senza far misteri. Fichte identifica Dio con l'ordine morale del mondo, il qual ordine non bisogna dimentiare che è anch'esso un prodotto dell' *io*. Aggiunge poi che non si può attribuire a Dio l'intelligenza e la personalità senza formare un ente finito simile a noi. Il che sarebbe verissimo, quando si prendesse l'intelligenza e la personalità che si predica di Dio in un senso univoco con quella che si predica dell' uomo. Ma in bocca di Fichte questa è una bestemmia, perchè viene ad escludere anche il senso analogico che è l'unica via che ci resta per arrivare a qualche cognizione di Dio. D'altra parte Fichte considerava l'*io* come infinito e assoluto, che poi passava a diventar finito e circoscritto al primo momento che si poneva e ponendosi dava luogo al *non-io*, cioè all'oggetto, pel quale atto l'*io* passava dallo stato di natura illimitata a quello d' intelligenza e persona: quasi che (oltre all'assurdo dell' *io* non intelligente e infinito) l'oggetto limiti e

circoscriva l'*io*, mentre invece, se l'*io* ha qualche specie d' infinità, la partecipa appunto dal suo obietto essenziale, che è l'idea dell'essere universalissimo. Fichte inoltre sosteneva non potersi senza superstizione concepir Dio come una sostanza a parte, per la ragione, diceva, che una sostanza significa un ente dotato di sensività, collocato nello spazio e nel tempo; tanto il sensismo era ancora radicato nelle menti perfino di questi, bisogna pur confessarlo, acuti e profondi pensatori! Dunque Dio 1.° è impersonale, e non può essere infinito, se non a condizione di non essere intelligente, di non fare alcun atto d'intendere; 2.° Dio non è e non può essere una sostanza distinta e separata dalle sostanze finite, ma o non è punto sostanza, o è tutte le sostanze ridotte a unità assoluta.

302. Schelling è forse ancora più esplicito. L' assoluto, secondo il sistema dell' identità, non è nè finito nè infinito, nè essere nè conoscere, nè subietto nè obietto, ma è quel punto in cui si confonde e sparisce ogni opposizione, ogni differenza. L' assoluto quindi è l'assoluta identità del reale e dell'ideale, della pluralità e dell'unità; è l'assoluta indifferenza del differente; e l'*uno* che al tempo stesso è *tutto*. Fuori dell' identità assoluta non c'è niente di reale, cosicchè niente di finito esiste in sè, ma tutto ciò che è e che a noi si presenta come reale, non è che uno svolgimento dell'uno assoluto. Dal che s'inferisce 1.° non esistere che un solo essere identico, cosicchè ogni differenza tra le cose è puramente quantitativa e non qualitativa, e il finito, prodotto di una riflessione tutta relativa, non ha che una realtà apparente; 2.° l'essere assoluto si rivela nella produzione eterna delle cose, le quali non sono altro che forme dell' essere unico e assoluto, non sono che manifestazioni dell'essere divino sotto forme determinate. E queste manifestazioni si producono per le opposizioni o correlazioni che si appalesano a diversi gradi dell' esplicamento totale, in cui incontrasi un predominio diverso ora dell'ideale, ora del reale, cosicchè queste opposizioni non sono che l'espressione dell'identità. Quindi l'Assoluto dello Schelling è *il Tutto nella sua forma primitiva*, o Dio che *si manifesta nella sua forma secondaria*, cioè nella natura. Il primo è il *Dio implicito*; il secondo, o sia l'universo visibile, è il *Dio esplicito*.

303. Per Hegel poi l'Assoluto non è che l'idea; e questa è la sostanza unica e universale, in cui tutte le differenze spariscono, perchè dessa è tutt'insieme ideale e reale, obietto e subietto, eternità e tempo. La causa e l'effetto non sono che l' identico essere guardato sotto due differenti aspetti. E la vita dell'idea consiste nel movimento immanente, pel quale essa tende continuamente per una parte a esplicarsi negli apparenti essere della natura, e per l'altra a ritornare al nulla, giacchè il nulla e l'essere sono identici, e secondo il principio dei buddisti, il nulla è il primo principio a cui tutto ritorna. Toccato questo punto estre-

mo, non c' è più a luogo a ulteriore traviamento della ragione umana.

304. Avvertasi, che in tutti questi sistemi l'Assoluto, considerato come anteriore a ogni suo atto, non è nè infinito nè finito, ma indeterminato, impersonale, e così è più tosto indefinito. Dall'istante ch'egli passa al suo atto, o ponendosi come un *io*, o rivelandosi alla coscienza, egli con ciò stesso si determina, si limita e si particolarizza, diventando intelligenza e persona. E siccome tutto ciò avviene nel nostro *io*, nell'identità del reale e dell' ideale, nel nulla che diventa essere e che torna al nulla, è chiaro che l' Assoluto della scuola germanica non è altro che l'*umanità* che s'individualizza nei singoli uomini, i quali poi ritornano nel primitivo nulla. Però, mentre questi sistemi, veduti nel loro ultimo risultato, sono eminentemente panteistici, da un altro lato, non ammettendo altra realità che la subiettiva, mentre l' obietto si identifica con essa, e insegnando che l'Assoluto si manifesta e si limita da sè stesso nell'uomo, da questo lato si presentano infetti di antropomorfismo idealistico, più sottile e raffinato dell' antico antropomorfismo tutto sensuale e fantastico, ma non meno assurdo. Ogni individuo umano non è che una forma, in cui il Dio implicito, il Dio indeterminato, universale, impersonale si determina e diventa finito; forma accidentale e transitoria che svanisce e si annulla col perire dell'individuo umano, il quale non fa che ricongiungersi e fondersi, per così dire, nel Dio implicito, alla stessa maniera per la quale nel sistema buddistico tutte le cose contingenti tornano al primitivo nulla.

CAPO DECIMOTERZO

Il panteismo considerato nelle sue perniciose conseguenze.

305. A dimostrare l'assurdità del panteismo si può partire tanto dall'intrinseca sua natura, quanto dalle conseguenze, illogiche non solo, ma anche perniciose che ne seguirebbero, qualora si ammettesse come vero. Cominciamo dal considerare il panteismo sotto questo secondo rispetto. E tra le tante conseguenze perniciosissime che si potrebbero trarne legittimamente, perchè l'errore quanto è più complesso, tanto è più fecondo di altri errori e dei mali che loro tengono dietro, scegliamo le più gravi e manifeste.

306. 1.° Il panteismo commette l'estremo dell'empietà, negando tutte le perfezioni dell'essere divino e facendolo autore o partecipe di tutte le nequizie della creatura. Tolta infatti di mezzo la distinzione e separazione essenziale e reale tra la sostanza infinita e la sostanza finita, qual'è la perfezione che questo Dio mostruosissimo può conservare? Egli non è più libero, perchè il suo

sognato esplicamento nei diversi esseri è necessario come la sua natura, e non è più onnipotente, perchè non può creare niente, ma solo manifestarsi, svolgersi nelle varie forme dell'essere, le quali non possono succedersi le une alle altre se non seguendo le sue leggi intrinseche e necessarie. Non è più santo nè sapiente nè benefico, perchè, identico sostanzialmente all'uomo, partecipa di tutti i difetti, di tutte le colpe dell'uomo.

307. 2.° Il panteismo conduce direttamente al fatalismo e all'immoralismo. L'uomo individuo che si persuade di essere una forma, un'apparizione della divinità, se vuol essere coerente col suo principio, non può imputare a sè il male da lui commesso, come nè pure il bene. D' altra parte, come può mantenersi la distinzione tra il bene e il male, tra la virtù e il vizio, dove in ogni atto di qualunque natura non può vedersi altro che un atto della sostanza divina? Però, se il panteista volesse essere conseguente, egli non dovrebbe darsi verun pensiero d'infrenare le proprie passioni, nè fare veruno sforzo per conseguire la virtù, ma secondare ora il bene ora il male, o lasciandosi trascinare dal buono e dal cattivo estinto, o seguendo la legge dell'utile e dal piacevole preponderante. E qual prezzo può egli fare della virtù e del dolore, se nel suo sistema la morte non è altro che l'assorbimento dell'individuo nella specie, dell'uomo nell'umanità astratta e ideale, del finito nell'infinito? Dunque non si dà vita futura, se non quella dell'infinito indeterminato e impersonale; e perciò non si dà nè pena nè ricompensa. Guai, se il panteista fosse così conseguente in pratica, come è assurdo in teorica!

308. 3.° Il panteismo rende ridicola, anzi impossibile ogni religione. È una conseguenza dell'immoralismo. Oltre ciò, se l'universo non è che un'esplicazione della divina sostanza, la preghiera è inutile, perchè Dio non può ch' esplicarsi in tutti i modi possibili; e anzi ridicolo a pensare che il Dio esplicito preghi e adori il Dio implicito! E qual culto può concepirsi, dove è tolta ogni dipendenza, ogni distinzione sostanziale fra Dio e gli altri esseri? Se l'uomo adora Dio, porge un culto a sè stesso!

309. 4.° In politica il panteismo è sovversivo d'ogni ordine e d'ogni autorità. Ogni ordine e ogni autorità fra gli uomini in tanto è legittima e ha forza di obbligare i cittadini, in quanto al di sopra degli uomini esiste una legge eterna e immutabile di giustizia, di cui le podestà umane non sono che esecutrici e rappresentanti. Toglietc la distinzione fra gli uomini e Dio, e avrete al grado di verità certissima il moderno sofisma della sovranità del popolo, vale a dire del complesso di tutti gl'individui dell'umana specie senza distinzione di poteri. Vero è che qualche panteista potrebbe soggiungere che la distinzione tra chi comanda e chi obedisce, o meglio tra chi deve comandare e chi deve obedire, è rispettabile in quanto che non è che una forma in cui si esplica l'essere divino. Ma qualche altro panteista gli potrebbe soggiun-

gere che le ribellioni, le guerre cittadine e le sovversioni degli Stati godono esse pure dello stesso privilegio. D'altra parte, se tutti siamo una stessa cosa con Dio, il panteista, volendo essere conseguente, dovrà accordarci che nessuna differenza affatto può sussistere tra individuo e individuo, nè men quella che stabilisce l'essenza della società civile e politica, e però tutto deve esser comune fra gli uomini.

310. 3.° E di fatti il panteismo, in diritto, conduce direttamente al socialismo e al comunismo. La famiglia, la patria, la proprietà devono essere organizzate, secondo i comunisti, in maniera di servire alla comunione indefinita dell'uomo co'suoi simili e con l'universo; conseguenza dell'identità che insegnano i panteisti esistere tra l'uomo individuo e la specie umanità. La proprietà, secondo essi, è rottura di comunione, sorgente del male. La divisione delle famiglie, delle nazioni, dei beni impedisce il libero esplicamento e progresso dell'uomo, e stabilisce l'isolamento, l'individualismo, la casta. A togliere questi inconvenienti è necessario sopprimere ogni proprietà, stabilire il comunismo; sicchè non esista più nè il diritto domestico, nè quello di Stato e di nazione, nè quello di proprietà materiale, ma tutti gli umani individui godano di una perfetta e assoluta eguaglianza, non già solamente nei diritti di natura che sono inamissibili e inalienabili, ma in ogni altro diritto anche acquisito e nascente dalla disparità naturale di sesso, di età. di condizioni accidentali. Dunque la famiglia, per non essere una *casta*, non deve più riconoscere il diritto del padre sopra la moglie e i figli, la città non deve riverire e obbedire un capo, la proprietà materiale non deve legarsi all'individuo nè passare dall'uno all'altro per titolo di eredità, di donazione, compera e vendita, o d'altra maniera. Questi sogni di frenetico, i quali per altro non sono che anticaglie nella storia dei sofismi, sono un frutto legittimo del panteismo e dell'antropomorfismo dei moderni, che non è se non un panteismo subiettivo. Infatti, ammesso una volta che l'uomo non è che una manifestazione dell'assoluto, e che il suo ultimo destino consiste nel maggiore esplicamento e progresso possibile delle sue facoltà nel cielo dei beni presenti, il panteista non può che riguardar come un egoismo la proprietà, e come oppressione e tirannide l'ineguaglianza di qualunque specie, perchè questa inceppa e limita il progresso, e introduce una divisione nella società, la quale non può, a suo avviso, raggiungere la sua perfezione fuorchè nella comunione assoluta di tutti i mezzi e di tutti i diritti.

Ma siccome questa comunione non può essere realizzata e organizzata se non con la fondazione di un novello ordine sociale, il panteista inventò il socialismo, fantasma a cui egli presta un culto, come se fosse una realtà. L'individuo, in questo sistema, non possiede: chi possiede è la società, e i soci o cittadini non sono che funzionari, tra i quali vengono poi ripartiti e distribuiti

i beni a norma di una legge da stabilirsi dagli amministratori. Ma eccoci per disavventura all'ineguaglianza! In questa novella società c'è ancora chi amministra e presiede, e chi è presieduto e amministrato! Ciò dimostra che il delirio dei socialisti e dei comunisti, come ogni altra specie di delirio, si fonda in un circolo e in una contradizione più o meno assurda e patente, secondo il modo con cui si tenta di dar forma a tali sistemi. Intanto è manifesto che tutte queste sono dirette e immediate conseguenze di una filosofia che, negando la sostanziale distinzione fra l'Essere assoluto e gli esseri finiti e relativi, nega per conseguenza 1.° ogni distinzione di diritti, 2.° ogni ordine sociale, 3.° ogni culto e religione, 4.° ogni argomento di divina provvidenza, 5.° ogni fede e persuasione di una vita futura, ogni timore di castigo, ogni speranza di ricompensa.

CAPO DECIMOQUARTO

Confutazione diretta e generale del panteismo.

311. Ma passiamo a considerare il panteismo nella sua stessa essenza, a fine di combatterlo di fronte. Non credo che possa darsi errore più mostruoso e assurdo di questo; il materialismo non è così stupido; l'ateismo stesso è meno empio e meno presenta di ripugnanza, mentre, se nega Dio, non ne finge almeno uno che atterra di un colpo tutta la logica e che disonora non meno la divinità che l'umanità stessa.

312. E da prima si rifletta di passaggio che il panteismo offende il buon senso e contradice al testimonio il più certo e irrefragabile della coscienza. Qual uomo, se non delira, potrà persuadersi di non essere un individuo sussistente in sè, distinto e separato da tutti gli altri, ma tutto all'opposto di aver comune con gli altri uomini, con tutti gli esseri dell'universo, anzi con Dio stesso una stessa sostanza? Ciò che distingue un subietto umano da ogni altro essere reale è il sentimento corporeo e intellettivo. Uno può bensì persuadersi di aver in comune con altri l'uso di cose che non sono nè propriamente sue nè altrui. Allora ciò che costituisce il comune non è che una relazione veduta dalla mente, qual sarebbe la relazione di diritto che più individui hanno al godimento di un bene; qual sarebbe eziandio la relazione che ha l'ente ideale verso tutte le cose e tutte le intelligenze, il quale, avendo, in sè la natura di obietto intelligibile che è fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo e non ha limiti, è intuìto da molti senza nè moltiplicarsi, nè immedesimarsi con essi. Ma non è così del sentimento, il quale è cosa così propria esclusivamente del subietto, che non può in niun modo esser proprio di due, e ancor meno di tutti. E il sentimento, come subietto, per quanto imperfetto e limitato si finga, è così completo e finito in sè stesso, che

nulla affatto gli manca di ciò che è necessario alla sussistenza. È dunque impossibile che un subietto intelligente di mente sana possa, non dico persuadersi, ma nè men sospettare di non esser altro che o un atto, o un modo, un attributo di un' identica sostanza che non è lui, ma di cui egli non sia che una parte o un accidente. Lo stesso dicasi del senso corporeo. Questo ha per termine un corpo di una data estensione: oltre i limiti di questo corpo esso non si stende, come nessun altro subietto senziente può sentire il di lui corpo subiettivo. È questo fatto dell' individualità di ogni subietto razionale si presenta così chiaro e scolpito alla coscienza d' ognuno, che il volersi persuadere del contrario riesce impossibile, finchè si ascolta il buon senso. Ora, ciò che il senso comune dichiara impossibile, il panteista ce lo vuol far credere come un fatto, venendoci a dire che noi non siamo che un modo o un esplicamento dell' unica sostanza, finita e infinita ad un tempo!

313. Ma l' assurdità del panteismo balza all' occhio con tutta la sua forza, allorchè si considera ch' esso contradice direttamente alla legge ontologica nascente dall' intrinseco ordine dell' essere. Quest' ordine intrinseco importa 1.° che niente manchi all' essere di ciò che è necessario alla sua sussistenza; 2.° che negli accidenti o nelle qualità dell' essere non si dia contradizione.

Ciò posto, se il panteista ci accorda non solamente la distinzione concettuale, ma anche la realtà dei due ordini dell' essere, finito e infinito, contingente e necessario, assoluto e relativo, non ci è più difficile il dimostrargli ch' egli, non riconoscendo che una sola e identica sostanza, viene a urtare contro il principio di contradizione e ad assentire al più spaccato assurdo che possa concepirsi. Infatti, acciò un subietto finito o una sostanza finita possa sussistere, è indispensabile ch' essa abbia un atto primo, da cui sorgono tutti gli atti secondi che non sono se non i suoi modi di essere passeggieri e accidentali, quelli che diconsi fenomeni. Anzi, questo atto primo dell' essere è appunto la sua sostanza. Ma i fenomeni seguono la legge della sostanza, da cui emanano; cosicchè la natura di quelli non può in niuna maniera differire essenzialmente dalla natura di questa, non essendo i fenomeni altro che azioni, atti secondi, modificazioni fluenti dall' atto primo, nel quale inesistono e con cui formano una sola cosa, e da cui non possono separarsi se non mentalmente. Se dunque i fenomeni o i modi e accidenti dell' essere fanno una stessa cosa con l' essere medesimo, e d' altra parte questi modi o accidenti sono finiti contingenti passeggieri e mutabili, necessariamente deve dirsi che anche l' atto primo o la sostanza da cui provengono e con cui fanno una stessa cosa, sia mutabile contingente finita, quantunque, finchè quell' atto primo e, perduri nella sua identità. Ma la sostanza unica ammessa dal panteista è necessaria infinita immutabile assoluta, quantunque si esplichi sotto tutte le forme finite mutabili contin-

genti. Dunque il panteista accoglie come una verità, e verità incontrastabile, la maggior possibile di tutte le assurdità, cioè che una sola e medesima sostanza contenga nel suo seno qualità e attributi, non solo diversi e anche opposti, chè in ciò non c'è assurdo, ma fra loro ripugnanti nel massimo grado. L'unica sostanza del panteista è tutt'insieme finita e infinita, necessaria e contingente, mutabile e immutabile, eterna e prodotta nel tempo, assoluta e relativa; anzi è sapiente e ignorante, ottima e malvagia, beata e soggetta al dolore e alla morte. Stando pertanto il principio che la legge dei fenomeni segue la legge delle sostanze, si può stringere così il panteista. O voi impugnate l'esistenza di una sostanza necessaria e infinita; e allora come potete spiegare quella anche solo dei fenomeni finiti e contingenti? Come può stare il contingente senza il necessario? O voi impugnate l'esistenza delle sostanze finite, e non volete ammettere che la sostanza infinita; e allora come può stare il fenomeno senza una sostanza, l'atto secondo senza l'atto primo, il modo dell'essere senza l'essere stesso? E se ammettete questa sostanza in cui il fenomeno inesista, come potete concepire che il *fenomeno* sia un modo dell'*assoluto*, il *contingente* un modo del *necessario*, il *mutabile* una maniera di essere dell'*immutabile*? Tanto vale il dire che il nulla è un modo dell'essere, o che ciò che potrebbe non essere è un fenomeno, un esplicamento, una qualità di ciò che non può essere, che è tutto ciò che può essere, e lo è essenzialmente, sempre fu, sempre sarà, e sarà nello stesso modo! Bisogna dunque conchiudere o alla necessità dell'universo, o alla contingenza della natura divina cioè all'ateismo; giacchè è impossibile che in un medesimo subietto possano convenire attributi e qualità che si escludono a vicenda. Ma il panteista non nega l'esistenza di queste proprietà escludentisi mutuamente, cioè finite e infinite, necessarie e contingenti. Dunque, per essere coerente, deve ammettere anche la distinzione reale delle sostanze, cioè una sostanza a cui convengano la necessità, l'infinità, l'eternità e simili; e delle sostanze a cui appartengono e di cui siano modi proprî i fenomeni o accidenti finiti, mutabili, contingenti.

314. Inoltre, il panteismo, impugnando il vero concetto di creazione, introduce nell'ordine dell'essere una necessaria ripugnanza. La contingenza del finito è cosa che a niun panteista venne mai in mente d'impugnare. Ma il concetto di contingenza implica il concetto di cosa che non sussiste per sè e da sè, ma riceve la propria sussistenza da una causa, la quale non sia contingente come lui. Dal momento adunque che un essere è riconosciuto come contingente, è anche riconosciuta una causa che lo produsse. Ma se questa causa l'avesse prodotto, non dal niente, ma da altra cosa, e questa fosse eterna e necessaria, allora si incontrerebbe un'altra ripugnanza; giacchè in tal caso quest'essere sarebbe in parte necessario e in parte contingente; necessario nella sua

materia primitiva; contingente nella sua determinata e individuale sussistenza. Il panteista non rifiuta queste conseguenze; vuol dire ch' egli non fa il difficile quando trattasi di enormi contraddizioni logiche e ontologiche. Dimostrato infatti che la forma e l'individualità di un essere è contingente, resta dimostrato del pari che è contingente tutta quanta la sua realità, perchè, se anche si volesse passare per buona l'ipotesi di una materia primitiva, informe e indeterminata, dal momento che si può concepire senza ripugnanza la non sussistenza di un individuo, lo stesso può concepirsi anche della materia primitiva, e così si dimostra allo stesso senso comune la sua contingenza. Dunque il panteismo, ammettendo l' identità sostanziale dell' essere necessario e contingente, introduce una ripugnanza nell' intrinseco ordine dell' essere. L' essere contingente non può negarsi; l' esisteuza del medesimo per via di creazione è impugnata; dunque esiste un ordine dell'essere senza una ragion sufficiente.

315. Più che si analizza il principio panteistico dell'unità di sostanza, più si vengono scoprendo nuovi e più palmari assurdi. Ne vedremo più di uno, quando prenderemo in esame le diverse forme del panteismo. Per ora restringiamoci a un solo che è comune a tutte le forme. Il panteista, rifiutando il principio di creazione come ripugnante, pretende che il complesso delle cose finite non sia che un esplicamento, una manifestazione che fa l'assoluto, la sostanza unica e necessaria, di tutte le sue forme o i suoi modi possibili. Ma, omettendo di parlare del troppo ridicolo assurdo che si contiene nell' ipotesi che l' infinito possa manifestarsi esplicarsi, compiersi nelle cose finite, anzi, che l'infinito sia suscettibile di un esplicamento qualsiasi, dimandiamo unicamente, se questo esplicamento ebbe o non ebbe alcun principio. Se non ebbe alcun principio, ma si finge eterno, si ammette una serie infinita, ciò che ripugna persin ne' termini. Un esplicamento non può avvenire se non o istantaneamente o per una serie di atti. Nel primo caso si compie in un istante, onde non può esistere ab eterno; ma questo non è l'esplicamento dei panteisti, il quale si riferisce all'ordine dei fenomeni che si percepiscono e che manifestamente avvengono per serie. Ora questa serie, appunto come tale, è una successione, e ogni successione è di sua essenza finita e temporanea almeno nel suo cominciamento. I panteisti sono dunque costretti ad ammettere, che l'esplicamento della sostanza unica e assoluta, nell' ipotesi, non si potrebbe fare che nel tempo. Sia pure che il mondo si riduca in fine a una serie di semplici fenomeni, privi d'ogni sostanza corrispondente; diamo per cosa possibile un tanto assurdo. Intanto bisogna riconoscere una causa efficiente dei fenomeni, delle apparenze sensibili, giacchè anche le apparenze sono pure qualcosa, non sono il nulla. E questa causa, supposto che non sia creatrice di sostanze, sarebbe almeno creatrice di modi, di fenomeni. Cosa vorrebbe dire creare dei fenomeni, se-

non fare che ciò che prima non era se non come possibile, passi alla realità? Giacchè il panteista non vorrà negarci che altro è pensare un fenomeno come possibile, altro averne una reale percezione. Se dunque l'esplicamento dell'assoluto avviene nel tempo, ebbe un principio; se esso non può effettuarsi se non per via di creazione, cosicchè si tenga per assentato che, prima dell'esplicamento, di ciò che ora esiste nel mondo niente esisteva se non come meramente possibile o pensato, ne discende che il panteista, per non voler ammettere la creazione di sostanze, si arrende ad ammettere la creazione di accidenti, la quale non toglie il misterioso, benchè tenti sostituirgli l'assurdo. Infatti, diamo pure che il mondo non sia che un complesso di fenomeni, e che questi siano altrettante manifestazioni dell'assoluto. Se però, come abbiamo dimostrato, queste avvengono per via di creazione, mentre ci fu un tempo che non erano se non come possibili, l'assoluto che, nel sistema panteistico, li crea in sè stesso, certamente fa esistere in realtà ciò che prima non esisteva. Dunque il mistero non è tolto, ma si è rivestito di molti assurdi, quali sono l'ipotesi di un assoluto che si volge, e perciò non è assoluto; quella di una sostanza infinita che crea i suoi modi di essere, il che equivale a creare sè stesso, non essendo i modi che astrazioni della mente che li considera come separati dalla sostanza; quella di un infinito che riceve in sè o crea in sè dei modi finiti; o quella di fenomeni, di modi, di accidenti che non si trovano in veruna sostanza.

CAPO DECIMOQUINTO.

Confutazione del panteismo sotto le diverse sue forme.

ARTICOLO PRIMO

Confutazione dell'emanatismo.

316. La teoria dell'emanazione non è che l'alterazione del concetto di causa prima di creazione, il concetto di creazione implica il concetto di realizzazione di ciò che non era solo come modo, ma nè men come sostanza; l'idea di emanazione implica solamente l'idea o di manifestazione di ciò ch'esisteva in stato latente, o del districamento d'una realtà anteriormente esistente ma confusa con altre realtà, o dell'esplicamento di ciò ch'esisteva già in un germe e quindi con tutte le sue parti costitutive. L'emanazione dunque, qualunque ne sia l'aspetto, dà per supposta la preesistenza sostanziale delle cose che si producono, e quindi la preesistenza dell'universo nella sostanza divina.

317. Tutte le ripugnanze, tutti gli assurdi che s'incontrano nel panteismo propriamente detto, sono proprî anche dell'emanatis-

mo, il quale non ne differisce se non per la sua indole fantastica e poetica, più tosto che filosofica. L'emanatismo infatti dà per supposta la durata eterna degli enti finiti e contingenti, i quali da prima non esistono che in germe o in uno stato latente e implicito, ed esistono nell'infinito come nel loro seno, formanti con lui una stessa sostanza. Di più, nella spiegazione dell'esplicamento del finito dall'infinito, esso si lascia condurre dai sensi e dalla immaginazione, prendendo la norma dalla generazione propria di tutti gli esseri viventi, la quale non è se non lo svolgimento di un germe. Ammette quindi che dall'infinito e assoluto possa generarsi il finito e contingente, di cui non può darsi assurdo più manifesto. L'eterno e infinito di fatti, se genera, la sua generazione è a lui coeterna, e il generato è uguale al generante; per cui la generazione divina non può a meno che presentarcisi come un mistero, tolto il quale, noi conosceremmo l'essenza stessa di Dio. Al contrario non si può ammettere in Dio una generazione simile a quella degli esseri finiti, senza fare di Dio un essere finito, qualunque poi fosse il modo immaginato di questa generazione. È inutile il dire che il sistema emanatistico contiene nel suo seno il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, e tutte le altre conseguenze dell'errore panteistico.

ARTICOLO SECONDO

Confutazione dello Spinozismo.

318. Spinoza non deriva il finito dall'infinito per via di emanazione o d'altra maniera, ma, falsando l'idea dell'infinito e quella di sostanza, finge una sostanza unica dotata di pensiero e di estensione infinita.

319. Vediamo i principali assurdi di questa teoria.

1.° È assurdo il concepire il pensiero e l'estensione come due attributi di una stessa sostanza. Il pensiero è semplice, cioè non risulta di parti: come quindi è ridicolo l'attribuire il pensiero a ciò che è composto di parti, e perciò inerte e molteplice, così non lo è meno il dare al pensiero l'estensione. Dunque il pensare e l'essere esteso sono due proprietà di natura diversissima e che non possono quindi considerarsi come inerenti a una sola e identica sostanza; ma il pensiero non può esistere che in una sostanza immateriale, inestesa; e l'estensione non può convenire alla sostanza pensante, ma solamente a una sostanza materiale e composta.

2.° È ancora più assurdo il concepire una sostanza estesa, e in pari tempo dotata d'infiniti attributi. Ogni esteso, appunto perchè composto di parti, è di sua natura finito e limitato. Per quanto l'estensione anche pura, lo spazio, si finga immensurabile, indeterminabile, pure dal momento che la sua essenza sta nell'esten-

sione, questa può ricevere dei limiti. Esteso dunque e infinito sono due concetti che si escludono reciprocamente. Per cui l'infinito spinoziano, che ha in sè l'estensione come attributo, si riduce a una contradizione nei termini. Di più: altro è l'estensione, altro la materia contenuta nell'estensione o spazio. Spinoza riducendo tutto al pensiero e all'estensione, non si avvide che, veniva a sopprimere la materia estesa, la sostanza corporea, che è cosa diversa dall'estensione.

3.° La teoria dello Spinoza si fonda sopra una falsa nozione dell'infinito. Egli suppose falsamente che la sostanza infinita, per essere infinita, deve contenere in sè tutti i modi dell'essere, e la realità tutta quanta. Non vide che l'infinito è bensì concepibile da noi, ma non comprensibile; che può pensarsi con un'idea negativa, ma non con un'idea positiva, mentre non possiamo in questa vita averne la percezione. Perciò ha supposto falsamente che nell'essere infinito dovessero entrare tutti i modi, tutte le perfezioni possibili e proprie degli esseri da noi percepiti. Veramente vi entrano, come dicono i teologi, in un modo eminente, come nella loro causa esemplare ed efficiente, ma non vi possono entrare come realità, essendo modi e perfezioni finite per loro essenza. Inoltre, l'infinito non è già la somma degli esseri, mentre ogni somma è di sua natura finita e limitata, dove all'incontro l'infinito è unità e semplicità perfettissima, non può accogliere in sè nè il più nè il meno, e non è modificabile in verun modo o gradi. L'asserire pertanto che, se l'infinito non comprende in sè l'universo, non è più infinito, mentre c'è qualcosa che non è lui e di cui quindi egli manca, è lo stesso che asserire che l'infinito, per essere infinito, deve essere anche finito, vale a dire che per essere ciò che è, deve essere e non essere a un tempo ciò che è. Quando i panteisti vogliono innestare il finito nell'infinito, oltre che non si curano di questa patentissima antilogia, fanno mostra di non intendere la nozione dell'infinito, all'esistenza del quale è affatto indifferente quella del finito, perchè questo non entra punto nell'essenza dell'essere, di cui non è che un termine estrinseco affatto e accidentale.

4.° Il sistema di Spinoza si fonda, come già si è detto, sopra una falsa interpretazione della definizione cartesiana della sostanza. Cartesio aveva detto che la sostanza è ciò che non ha bisogno d'altra cosa per sussistere, o sia è ciò che sussiste per sè. Spinoza ne conchiuse che tutti gli esseri, finiti, non sussistendo per sè, ma avendo bisogno di Dio per sussistere, non sono sostanze, e non si possono concepire se non come semplici attributi dell'unica sostanza che sola sussiste per sè e da sè. Ma, per quanto inesatta o incompleta fosse la definizione cartesiana, essa non mirava a definir la sostanza se non in relazione con gli accidenti. L'accidente è ciò che non può concepirsi esistente in sè e per sè, ma ha bisogno per sussistere di altra cosa, cioè della *sostanza*

(*sub-stantia*, quasi ciò che *sta sotto* agli accidenti, che sono i modi nei quali si fa percepire da noi la sostanza). La sostanza invece è ciò che non ha bisogno d'altra cosa per sussistere, cioè è il primo atto, pel quale un essere è, e in cui si fondano gli accidenti; è ciò che primo corre alla mente quando si pensa un essere reale e sussistente. Altro è però definire la sostanza in relazione con gli accidenti, coi modi di cui è fornita; altro il cercare il principio o la causa, per la quale una sostanza sussiste. Sotto questo rispetto, altro è l'essere che sussiste per sè, perchè improdotto e assoluto, il quale solo è sostanza assoluta e necessaria; e altro è l'essere che sussiste per sè relativamente a'suoi modi che si considerano astrattamente, ma che dipende nella sua sussistenza dalla sostanza assoluta come da causa efficiente.

320. 5.° Ma Spinoza impugnò la possibilità di una produzione delle sostanze, fondandosi su questo argomento, che le sostanze prodotte non possono avere se non o gli stessi attributi della sostanza produttrice, o attributi differenti. E in primo luogo egli nega che una sostanza possa produrne un'altra che abbia attributi differenti, pel principio che una causa non può produrre ciò che non contiene in sè stessa. Il principio è vero in qualche senso, ma la deduzione è falsa. Una causa non può produrre che effetti simili a sè: simili, ma non identici; altrimenti, se l'effetto è già contenuto nella sua causa come effetto reale e sussistente, non è più effetto, e la causa non è vera causa, mentre produrrebbe ciò che già esiste! Concediamo dunque che nessuna causa può produrre un effetto che non sia simile a sè, che debba contenere ciò che è nell'effetto; ma neghiamo che debba o possa produrre un effetto identico a sè, che debba o possa contenere in sè l'effetto sotto la stessa forma e nella stessa maniera. Così è vero che la causa infinita contiene in sè eminentemente, cioè di un modo perfetto e infinito, ciò ch'essa comunica di un modo finito alle sostanze da lei create. In questo senso le sostanze prodotte hanno i medesimi attributi e le stesse perfezioni che si trovano nella sostanza produttrice, perchè vi si trovano sotto altra forma, non già nella forma reale, ma come in causa esemplare ed efficiente e perciò ne differiscono essenzialmente, giacchè passa un'essenziale differenza tra l'esemplare e l'esemplato, tra la causa efficiente e la sostanza effettuata. Spinoza stabilisce il principio che la causa non può produrre ciò che non contiene in sè stessa. Noi soggiungiamo, che di ciò che un essere già contiene in se non può esser causa in senso proprio. La vera causa è quella che produce cosa che non contiene in sè ma che ha unicamente in sè l'attività e le condizioni per produrla. Tali sono appunto in Dio l'esemplare delle cose, la potenza attiva e assoluta di effettuarle o sia di realizzare l'esemplare, o la volontà di operare con questa potenza.

321. L'altra parte del dilemma spinoziano era che, se le sostan-

ze prodotte hanno gli stessi attributi della loro causa, non sono sostanze distinte da essa. Rispondiamo in primo luogo che le sostanze prodotte hanno attributi che rispondono all' esemplare esistente in Dio, ma non già gli stessi attributi reali. Inoltre, bisogna distinguere la differenza specifica dalla differenza numerica. Più sostanze numericamente distinte possono avere gli stessi attributi, la stessa natura, vale a dire una natura specificamente identica. Ciò prova la possibilità che sussistano più sostanze, le une indipendenti dalle altre quanto alla sussistenza, non però indipendenti dalla causa prima, perchè più sostanze di specie identica non possono concepirsi se non come finite.

322. E qui possiamo rispondere anche a quell' altro sofisma comune ai panteisti e a tutti coloro che negano la possibilità stessa della creazione intesa nel suo vero senso di produzione sostanziale di esseri finiti. Essi calunniano il domma cristiano, quasi che facesse uscire il mondo dal nulla, e oppongono l' antico assioma: *ex nihilo nihil fit*. Ma non è punto vero che il domma cristiano, antico quanto il mondo, ponga il *niente* per un fattore della creazione. Questo rimprovero è dovuto agli hegeliani che fanno Dio dell'essere indeterminato, impersonale, anzi dell'essere che ancora non è essere, che giace quasi tra l'essere e il nulla, che sta nel diventare, e da lui fanno derivare per emanazione il mondo. Per noi Dio con la sua intelligenza forza e volontà è il principio dell' essere e della vita. Sarebbe vero che noi deriviamo dal nulla il mondo, quando non insegnassimo che Dio è l' essere perfettissimo,che, come intelligente ha in sè i tipi di tutte le cose; e come attività e potenza che si stende a tutto il possibile, ha in sè la virtù di far sussistere ciò che prima non sussisteva, comunque il fatto sia arcano e misterioso. L'assioma poi che col niente si fa niente, è più tosto riferibile all' ordine del creato, dove, se non preesiste la materia, l'uomo non può produrre con l'arte veruna cosa. Ma trasportato in Dio non dà verun senso, perchè Dio, se produce qualcosa, lo produce appunto dal niente; cioè lo crea, lo fa sussistere, mentre prima non sussisteva nè men come materia informe, ma solo come possibilità.

323. Ciò basti dello Spinoza. Quanto al signor Cousin, noi vorremmo pure scusarlo dal panteismo, prendendo in un senso molto largo quelle sue espressioni che riguardano la definizione della sostanza e la natura delle sostanze finite che a lui somigliano assai a dei fenomeni; potrebbe intendersi ch'egli mirasse a dimostrare la dipendenza che le sostanze finite hanno, quanto all' esistere, dalla sostanza assoluta,come da loro causa effettrice, quantunque una tale interpretazione non sia in pieno accordo con le sue parole. Certo che, trattandosi quivi di purgarsi dalla taccia appostagli di panteista, si poteva pretendere un maggior rigore d'espressioni. Ma dove pare ch' egli stesso abbia rinunciato alla benignità de'suoi lettori, è in quel passo in cui, parlando di Dio

si esprime così: « Il Dio della coscienza non è già un Dio astratto, un re solitario relegato oltre i confini della creazione sul trono deserto di una eternità silenziosa e d'un'esistenza assoluta, che s'assomiglia al nulla stesso dell'esistenza; egli è un Dio a un tempo vero e reale, a un tempo sostanza e causa, sempre sostanza e sempre causa, non essendo sostanza se non perchè causa, nè causa se non perchè sostanza, essendo cioè causa assoluta, unità e moltiplicità, eternità e tempo, spazio e numero, essenza e vita, individualità e totalità, principio fine e mezzo, al sommo dell'essere e al suo più basso grado, infinito e finito tutt' insieme, triplice insomma, cioè Dio natura umanità ad una volta. Infatti, se Dio non è tutto, egli non è niente; s'egli è assolutamente indivisibile in sè, è inaccessibile, e per conseguenza incomprensibile, e la sua incomprensibilità è per noi la sua distruzione. Incomprensibile come formula e nella scuola, Dio è chiaro nel mondo che lo manifesta, e per l'anima che lo possiede e lo sente. Presente da per tutto, egli ritorna in qualche maniera a sè stesso nella coscienza dell'uomo, di cui costituisce indirettamente il meccanismo e la triplicità fenomenale pel ripiegamento della sua propria virtù e della triplicità sostanziale di cui egli è l'identità assoluta (1) ».

Questo passo non ha bisogno di commenti. La più decisa intenzione d'interpretarlo benignamente non potrebbe riuscire all'intento, a meno di alterare il senso delle parole e delle proposizioni che ne risultano. Cousin si schermisce dall' accusa di panteismo col dire che egli distingue Dio dal mondo, facendo quello causa e questo effetto. Ma, oltre che ammette la necessità della creazione, la quale necessità ci riconduce al panteismo, l' asserire, come fa, che Dio è tutt'insieme finito e infinito, che è natura e umanità, che se non è tutto non è niente, per tacere del resto, si è professare apertissimamente l'identità di Dio con le creature, o per lo meno il sistema emanatistico. D' altra parte non c' è quasi panteista che non riconosca in parole la creazione del mondo, riservandosi però a spiegarla in modo da ridurla ora al naturalismo, ora all'emanatismo, o ad altro errore. Osserveremo per ultimo che il panteismo cousiniano, se in alcuni luoghi pare che propenda al realismo, in altri s' immedesima con l'idealismo germanico, tale essendo l' indole dell' eclettismo seguito dal filosofo parigino.

ARTICOLO TERZO

Confutazione del panteismo idealistico.

324. Gl' idealisti obiettivi sbagliano in questo che confondono l'essere ideale generalissimo, presente al nostro intuito, con Dio

(a) *Fragmens phil. Préface de la prem. edition.*

stesso. Al quale errore essi vengono indotti dal considerare che l'essere ideale ha caratteri divini, mentre ci si presenta come necessario eterno immutabile. Tale è appunto l'errore del Malebranche, il quale come vedemmo (Ideol.), pretende che nell'essere generale si contengano tutti gli esseri; e Dio solo è colui che può contenere in un senso tutti gli esseri. Ma non considerò che l'essere generale non può essere che ideale, cioè rappresentativo, contenente l'intelligibilità delle cose, ma non le cose reali; e che ripugna il ridurre Iddio a una idea; è lo stesso che annullarlo. Non si accorse che, se noi vediamo tutto nell'essere generale, e quest'essere è Dio, ne segue che, siccome delle cose noi predichiamo ciò che ci presenta l'idea, e l'idea, ci presenta l'essere, che, a suo parere, è Dio, noi dunque predichiamo delle cose Dio stesso. E poi, tutto ciò che si vede in Dio è Dio. I reali finiti si conoscono bensì mediante l'idea, ma non si vedono nell'idea, perchè in essa non sono. Si conoscono con l'idea, ma in pari tempo si *percepiscono* in sè, o meglio nel nostro sentimento che viene modificato dalla loro azione.

325. Gl'idealisti subiettivi non meriterebbero una seria confutazione, se non fosse che le loro stranissime teorie, avvolgendosi nelle nubi d'un'oscurità figlia dell'errore, la quale da molti è riputata profondità, non s'infiltrassero, per così dire, poco o tanto anche nelle scuole cattoliche a rovina della gioventù studiosa.

Per cominciare da Fichte, ci vien quasi voglia di ammirare il coraggio di cui fece prova, quando prese a stabilire che il nostro *io* è niente meno che l'attività stessa assoluta e infinita, la quale si pone, crea sè stessa, e pone e crea poi l'universo e perfin Dio! Vero è che il filosofo di Confsberga gli aveva già appianata la strada col suo subiettivismo: restava però a dimostrare che, non solamente la cognizione, ma le cose stesse conosciute s'identificano col *me* conoscente; e Fichte diede intrepidamente il gran passo, non degnando nè meno d'un grado le enormi contradizioni e assurdità, contro cui cozzava. E in vero, secondo Fichte, il non-me non esiste se non per effetto del me che lo pensa, giacchè pei subiettivisti non esistono le cose se non dipendentemente dal nostro pensiero. Esso, non essendo che una modificazione del me, non ha altra realità fuorchè quella che il me pensante gli attribuisce. Anzi, ciò che è più singolare, il me non è intelligente e non è persona se non quando, ponendo sè stesso, si contrapone il non-me, e così viene a limitarsi con una prima apertissima contradizione. Il non-me non esiste che per il me, e questo non esiste che per il non-me, il quale è condizione indispensabile, acciò il me si pensi e si ponga! Dunque il mondo esteriore è necessario e assoluto nè più nè meno che il me. Dunque l'idealismo trascendentale che non accorda alcuna realità al non-me, ma solo all'io che lo pensa, a quell'io ch'essa traduce poi in una mera idea, cade in manifesta contradizione, in un circolo.

Inoltre, se l'io è l'attività stessa assoluta, come mai questa può incontrare dei limiti al di fuori e venir circoscritta? L'Assoluto può egli ricevere dei confini? può degradarsi allo stato di ente linito? Fichte immagina l'io stesso che si limita da sè, che oppone a sè stesso il limite del non-me. Peggio! da una parte si lascia ancora sussistere ciò che si negava, la realità del non-me, distinta e separata dal me, giacchè, se è posto da lui, non però s'immedesima con lui; altrimenti se fosse identico, invece di limitarsi, si estenderebbe nella sua sfera. Dall'altra parte come poter concepire che l'assoluto voglia ciò che lo circoscrive e lo scema? Non è forse questo una cosa contro natura? Il panteista potrà ridersi di questa maniera d'argomentare, giacchè nel suo sistema è pur troppo vero che il non-me s'immedesima col me, e che l'uno e l'altro non sono infine che un esplicamento dell'Assoluto. Ma noi potremo compiangere cotesto mostruoso e illogico Assoluto che, per essere intelligente e personale, ha bisogno di esplicarsi, e nell'esplicarsi si limita e circoscrive.

E poi il non-me è niente di reale; è un'apparenza, e niente più, giacchè s'immedesima col pensiero che lo crea. Ma il me non esiste nè pur lui che per l'opposizione del non-me. Ora, ciò che non esiste se non per virtù di un chè apparente, non può avere una più soda realità della sua condizione; eccoci al nullismo in due passi. Oltre ciò l'io pone sè necessariamente e ciecamente, giacchè prima di porsi non esiste, e quando si pone non è ancora intelligente, mentre l'intelligenza l'acquista con l'atto del porsi; eccoci al fatalismo, anzi peggio, alla più strana delle contradizioni, mentre ciò che non è, diventa per una sua propria attività.

L'errore di Fichte nasce dal falso supposto che l'io non sia altro che pura attività, e non passività ad un tempo. Egli non vide nell'uomo altro che *pensiero*, puro pensiero, dimenticando che l'uomo è anche *sentimento*, il quale di natura sua è passivo. Considerò di poi che l'uomo non può parlare se non di ciò di cui egli ha coscienza, perchè infatti, fino a tanto che una cognizione non è avvertita, per noi è come se non fosse. E da ciò dedusse falsamente che niente è, se non è pensato e avvertito, quasi che le cose non esistessero prima che siano da noi pensate. Suppose dunque che il punto di partenza dello spirito umano sia l'attività del pensiero che si riflette sopra sè stesso. Ma egli è certo che, prima della riflessione sopra sè stesso, il pensiero fa un'altra riflessione sopra il sentimento; ciò che implica la preesistenza del sentimento al pensiero. Quando perciò il Fichte dice che l'io pone sè stesso, egli parla di un ordine di riflessione che ne suppone un altro, suppone cioè quella riflessione che percepisce il sentimento, atto primo dello spirito, il quale è già posto, e non può essere posto da sè stesso, mentre è passivo.

326. Schelling aveva infatti notato questo sbaglio del Fichte di prender per punto di partenza il pensiero determinato che si ri-

piega sopra sè stesso, mentre prima di questo deve pur esistere l'*io* come sentimento. Lo aveva notato, ma per urtare egli stesso in un altro scoglio non minore; giacchè pretese poi che quel sentimento fosse radice e fonte di tutto, tanto dell'*io* che del *non io*, venendo così per altra via alla stessa conclusione del Fichte. Egli tentò levar via quel muro di opposizione che il Fichte aveva alzato tra il *me* e il *non-me*; immaginò un germe comune d'entrambi, un punto in cui s'indentificassero perfettamente, e che fosse tutt'insieme obietto e subietto, ideale e reale, un *io* senza confine; e questo è l'*Assoluto* di Schelling, punto di partenza della sua filosofia. Fichte era partito da un'attività ideale a suo modo e subiettiva; Schelling all'incontro parte da un'attività ideale e reale ad un tempo, perchè l'*oggetto*, o sia la natura, o comunque il *non-io* è per Schelling il reale, per quanto questo reale non esista se non per l'*io*, e così sia un reale apparente, o vero ideale, cioè una contradizione o un bel nulla. Schelling colloca dunque la natura davanti allo spirito, il *non-io* davanti all'*io*. Cosicchè non è lo spirito che produca la natura, ma è dalla natura che procede lo spirito.

Ma cos'è poi per Schelling la natura? Essa è l'essere universale, l'attività assoluta allo stato di pura possibilità, che ha in potenza un esplicamento infinito, e che, realizzata negli esseri, chiamasi universo; e l'unione poi di questi due aspetti dell'essere costituisce il gran tutto, l'assoluto, che è tutt'insieme uno e moltiplice.

Questo assoluto, che si èsplica per virtù propria, ascende per gradi allo stato di coscienza, alla libertà che si concilia, così vuol Schelling, con la necessità. Considerato in sè e nella sua origine, l'essere assoluto non ha veruna forma determinata; non è che una mera possibilità di tutte le cose; ma, per la legge del progresso continuo, egli svolgesi e prende tutte le forme, dall'infima alla più elevata.

Tostochè poi il nostro spirito, che è una forma che prende l'assoluto, è giunto con la filosofia a riguardar sè stesso come l'attività assoluta, svolta da prima nella natura e poi nella coscienza, e ha potuto affermare l'identità di tutte le cose, del reale (natura) e dell'ideale (l'*io*), dell'obietto e del subietto, allora solo può contemplare l'Assoluto.

Dove Fichte comincia dall'io, dal subietto; Schelling all'incontro parte dall'obietto, dalla natura, da cui fa sortire l'*io*, come un ultimo grado d'esplicamento in cui l'assoluto si compie. Perciò Schelling viene classificato tra gl'idealisti obiettivi. Ma poichè le cose stesse, la natura, non hanno per Schelling altra esistenza che quella che s'immedesima con l'*io*, quella che consiste nell'indifferenza del differente; così l'obiettività schellinghiana non è che apparente. In realtà il suo sistema (che anche riguardato come obiettivo sarebbe falso per più ragioni) si riduce a un pretto subiettivismo.

Oltre ciò si vede manifestamente la falsità della teoria anche nella pretesa identità del subiettivo, con l'obiettivo, dell'ideale col reale. L'assoluto, determinandosi, si cangia in tutte le cose. Ma in che modo? Per via di *rappresentazione*, cosicchè le cose non sono reali, ma fenomenali; l'unico reale è l'assoluto; al quale risultato Schelling era venuto per evitare lo scetticismo della filosofia critica! Questa infatti insegnava che mai non possiamo esser certi della realità delle cose in sè, ma solamente delle loro rappresentazioni; non dei noumeni, ma sol dei fenomeni. Schelling immaginò all'incontro, che di un sol reale siamo certi, il quale è l'assoluto. L'assoluto essendo la condizione necessaria, la stessa possibilità di tutto, non può mettersi in dubio. Ma questo reale è poi quello che si trasforma in tutte le cose. Ecco l'identità assoluta di Dio, della materia, dello spirito umano, in somma di ogni cosa. Ora, noi osserviamo 1.° Che l'identità del reale con l'ideale, del subietto con l'obietto non si può concepire fuorchè nell'essenza divina, di maniera però sempre che, se ben Dio sia identico sotto ogni rispetto come essenza o sostanza, l'idealità si distingue tuttavia dalla realità come forma o modo dell'essere. All'incontro nell'ordine delle cose da noi conosciute e dell'universo, il reale si distingue sostanzialmente dall'ideale, avendo caratteri affatto opposti e contraddittorii. 2.° Se l'assoluto, al parere di Schelling, consiste nell'indifferenza del differente, nell'identità assoluta in cui spariscono le differenze del subiettivo e dell'obiettivo, dell'ideale e del reale, siccome questa identità assoluta non può concepirsi fuorchè per via d'astrazione, ne segue che l'assoluto schellinghiano non è alla fine che un mero astratto. 3.° Se il finito non è reale, ma fenomenale soltanto, e il fenomenale e una rappresentazione dell'assoluto, come può concepirsi che l'assoluto sia rappresentato o rappresentabile dal finito? il necessario dal contingente? l'eterno dal temporaneo?

327. Non bastava la produzione di tutte le cose dal seno dell'*io*, nè l'avere ridotto ad assoluta identità l'*io* e il *non-io*. Questi errori lasciavano ancora tentabile una via per semplificare ancora di più l'assoluto, e ridurlo al niente, lui e tutte le cose. In questa via si mise francamente Giorgio Hegel affermando che al di sopra dell'identità del subietto col subietto c'è l'idea, e che questa diventa ogni cosa, cosicchè l'assoluto non consiste che nel diventare. L'idea si trasforma per mezzo del pensiero in tutte le cose, le quali poi ritornano al primiero stato, cioè al nulla.

Qui il nullismo ha toccato, l'estremo suo punto; e credo che non ci sia bisogno di analisi critica. Il niente non può analizzarsi; molto meno quel niente che è tutt'insieme qualche cosa, anzi ogni cosa. Se poi Hegel ci opponesse che il suo punto di partenza non è il mero nulla, ma il *diventare*, si potrebbe rispondergli che niente diventa qualcosa senza una realità precedente; giacchè

o per diventare s' intende cominciar ad esistere ciò che prima non esisteva essenzialmente; e in tal caso non può una sostanza cominciare a esistere senza una causa precedente che la crei, e quindi in questo caso il diventare non è primo e supremo principio: o per diventare non s' intende che il passare da uno stato a un altro; e ancora in quest' ipotesi, si dà per supposta l' esistenza di qualche realità che si cangi, si modifichi, si esplichi, e di più si dà per supposta la causa prima di tutto ciò. Il diventare infatti altro non può esprimere che l' esplicamento dell' essere. Dunque 1.° dà per concessa l' esistenza di ciò che diventa, che si esplica; 2.° presuppone l'esistenzaa di un germe, o di una potenza e delle cause che la determinano a operare esplicandosi. Cos'è dunque cotesto essere che diventa ogni cosa? l' Assoluto? Ma l' Assoluto può egli diventare qualcosa? non è forse assoluto appunto perchè è tutto quello che può e deve essere? E cosa diventa poi? diventa finito? l'Assoluto cessa dunque d' essere assoluto, si degrada, vien meno? Ma come ciò, se è assoluto? Noi c' ingolfiamo in un pelago di assurdi. E l' errore fondamentale di una dottrina sì mostruosa dell' assoluto si è il subiettivismo, l' idealismo subiettivo della scuola germanica, la quale, sull' esempio degli Eleatici, immedesima l'essere con la cognizione, la cognizione col pensiero, il pensiero con la pura e indeterminata idea d'esistenza.

Si può dir quindi in generale che il panteismo idealistico, qualunque sia l'aspetto in cui viene presentato, si fonda sulla confusione dell' essere ideale astratto e indeterminato con l' assoluto reale. Noi abbiamo l' idea dell' essere in universale, la qual' idea per sè non ci presenta l' essenza di veruna cosa, o ce la presenta in un modo indeterminato. Ora, i panteisti commettono in generale due sbagli fondamentali. Il primo è quello per cui confondono l' essere ideale col reale. L' ideale è bensì universale, non perchè si estenda a tutto l' essere, cioè contenga in sè tutto l' essere, sia egli stesso tutto l'essere, ma perchè è applicabile a tutto l' essere, tanto al finito che all' infinito. Ma in sè, l' ideale non è che un solo aspetto dell' essere; è la sua intelligibilità. E questo può ben dirsi impersonale, ma unicamente per la ragione che non è un subietto, ma è un mero obietto della mente, laddove la persona è sempre un subietto, un principio attivo supremo. Questo essere universale e impersonale però non può concepirsi esistente fuori di ogni subietto, d' ogni mente, avendo per sua essenza l' obiettività, la quale è il rapporto con una mente che lo intuisca. I Panteisti idealisti all' incontro ci vogliono persuadere che l' idea è tutto, benchè, prima di subire le sue portentose trasformazioni, non sia che puro essere impersonale, senza che si trovi in qualche mente, vale a dire un astratto, un chè aereo, senza appoggio. Se i panteisti riflettessero al sintesismo dell'essere, pel quale l' idea non può sussistere senza un reale che la con-

templi, riflettendo ai caratteri divini dell'idea, conchiuderebbero all'esistenza del vero Assoluto, cioè dell'essere tutt'insieme ideale reale morale, completo in se stesso, eterno, immutabile. necessario, che perciò si distingue sostanzialmente dal finito. Essi all'incontro, vedendo che a tutte le cose conviene la nozione dell'essere, confondono l'essere ideale col reale, anzi non ammettono altra realità fuorchè nell'idea; tutte le altre cose le riguardano come apparenze, manifestazioni della grande idea. E così, dopo aver commesso lo sbaglio di confondere il *gran tutto* con un'idea, cioè con una parte o un aspetto o insomma una forma dell'essere, fanno poi derivare le cose, secondo loro, i fenomeni, dall'idea stessa, quasi che l'idea possa produrre qualcosa, quasi che l'atto del produrre non sia proprio soltanto del reale. Veramente non gli fanno produrre che delle apparenze; ma le apparenze, quando pur volessero passare per buone, devono avere anch'esse una lor propria realità, altrimenti sono inconcepibili. Bisogna dunque che i fenomeni abbiano per loro propria realità l'Assoluto; il che è appunto quel che sostengono i panteisti senza inquietarsi del portentoso assurdo di un Assoluto che prende tutte le forme del finito e ha per suoi modi dei fenomeni! Molto affine, per non dire identica a questa dottrina è la teoria di Vincenzo Gioberti, secondo il quale, Iddio è tutt'insieme astratto e concreto; l'idea è somma realità; la creazione non è altro che l'individuazione di un'idea, avendo già stabilito che ogni menoma idea obiettivamente è Dio stesso; l'intelligibilità propria dell'Ente che è Dio, *trapassa* con l'azion creatrice nelle cose create; e l'idea è quella che crea le cose, illustrandole, rendendole intelligibili; e *ogni idea* è una cosa, come *ogni cosa* è un'idea.

CONCLUSIONE

328. Al panteismo si va per una doppia strada, confondendo la creatura con Dio, e confondendo Dio con la creatura, facendone in entrambe le maniere una sintesi erronea e assurda. Qual'è dunque il mezzo, l'unico mezzo per evitarlo? Questo mezzo non può consistere che nel metodo opposto alla sintesi, o sia nell'analisi delle nostre cognizioni e dei loro oggetti. Infatti, se il panteismo è una *sintesi erronea*, per accorgersi della sua erroneità non ci vuol altro che il metodo opposto, l'*analisi*, la quale scomponendo, dividendo, viene a presentarci in maniera distinta gli elementi delle nostre cognizioni e la natura differente dei loro oggetti. Non bisogna immaginare a priori la natura dell'essere a noi conosciuto; non fare dei voli nei campi interminabili dell'astrazione, per poi pretendere di abbracciare tutto l'essere con una gran sintesi; e confondere in ultimo l'*unità del sistema filosofico* con la pretesa *unità dell'essere sostanziale*. Bisogna partire dai fatti del nostro spirito e dall'essenza delle nostre cognizioni; esami-

nar quelli e questa; separare ciò che va separato; distinguere gli elementi delle nostre conoscenze.

329. E ciò è quanto abbiam fatto noi. Con l'analisi abbiam trovato, che, nella prima *percezione intellettuale* delle cose, altro è la *cosa* percetta, altro è l' *idea* con cui si pensa e si conosce. L'idea e la cosa reale sono così distinte che non si possono confondere da mente sana. Analizzando poscia l' una e l'altra, siam venuti a distinguere l'*essere ideale* dall'*essere reale*; quello è mezzo di conoscere, questo è ciò che si sente e conosce o si deduce col ragionamento.

330. I caratteri affatto contrari che abbiamo rilevato tra l' *essere ideale* e l'*essere reale da noi percepito*, ci portarono a conchiudere che l'essere ideale si distingue, non solo dalla cosa percepita, ma eziandio dal nostro spirito, dalla nostra mente. Questo è il fatto che l'analisi ci ha messo in chiaro. L'essere ideale, mezzo del conoscere, è il fonte di quel cotale *infinito*, che si scorge nello scibile umano, giacchè l'idea non ci presenta che la mera possibilità delle cose, la quale è necessaria, eterna e senza limiti. Il reale *da noi percepito* è il fonte *della limitazione dello stesso scibile*, perchè noi in questa vita non percepiamo altro reale, fuor quello che consiste nel nostro sentimento corporeo e spirituale, e in ciò che opera sul primo di questi sentimenti. Ma questi sentimenti sono *finiti*: dunque tra l'ideale da noi intuito, e il reale di cui abbiamo la percezione, l'analisi ci mostrò la maggior possibile distinzione; quella stessa che passa tra il finito e l'infinito. E ammessa una volta questa distinzione tra il reale da noi percepito, e l'ideale che è obietto della nostra mente ma non si mescola nè si confonde con essa, è evitato con tutta sicurezza il panteismo; anzi il panteismo in questo sistema non è più possibile, perchè l'essenza di questo errore sta appunto nella confusione dell'ideale col reale, o nella riduzione e identificazione dell'uno con l'altro.

331. Di più: se l'ideale da noi intuito ha caratteri pienamente contrari al reale da noi percepito, ne segue, pel principio di contradizione, che il reale finito non può costituire con l' ideale una stessa sostanza, che verrebbe ad essere tutt' insieme eterne e temporanea, finita e infinita. Dunque, stando la distinzione da noi posta, il reale a noi percettibile non sarà mai Dio, non potrà mai riguardarsi nè come un suo attributo o modo, nè come una sua manifestazione o esplicazione.

332. Noi anzi, riflettendo alla natura dell'ideale, e raffrontandola poi con l'ordine intrinseco dell'essere che la sintesi generata dall'analisi ci condusse ad ammettere, abbiam trovato che l' idea non può sussistere se non *in qualche mente* , perchè il proprio dell'essere ideale è la sua *obiettività*; è l'obiettività è il rapporto che ha l'essere intelligibile con una qualche mente, con un subietto che lo intuisca. Perciò abbiam conchiuso che l' essere

ideale non potrebbe presentarsi al nostro intuito, non sarebbe nè men concepibile la sua esistenza, s'egli non esistesse in un *reale suo proprio*, cioè in una mente fornita di caratteri eguali a quelli dell'ideale; in una sostanza necessaria eterna infinita. E questa sostanza, questa realità che noi non percepiamo, ma deduciamo col ragionamento, non può immedesimarsi coi reali finiti, appunto perchè questi 1.° ci si presentano forniti di caratteri affatto opposti. 2.° li percepiamo realmente, a differenza del reale infinito.

333. Quindi noi non affermiamo coi panteisti che la nostra mente intuisce Dio, l'Ente reale assoluto, ma soltanto ch'essa conosce il reale che cade nel sentimento umano. Quanto al reale assoluto, noi non possiamo averne in questa vita che una *cognizione negativa*, tale cioè che non ci presenta di Dio l'*essenza*, ma soltanto l'*esistenza*, o, se si vuole, ci presenta l'essenza divina, ma solo per la via dell'esclusione dei caratteri propri dei reali finiti, e per la via analogica, e non già in senso univoco, predicando dell'essere assoluto in modo analogico le perfezioni proprie delle intelligenze finite.

334. Ma ci si domanderà: — L'essere ideale lo predicate voi degli esseri finiti? Allora riconoscete in questi nulla più che dei modi dell'idea. — Questa opposizione dimostra la confusione della mente di chi la fece. Noi non predichiamo delle cose l'*idealità*, ma l'*essere*. Sapendo per mezzo dell' idea cosa sia *essere*, allorchè abbiamo un sentimento, diciamo interiormente: ecco qui dell'essere.

335.—Ma quest'essere voi lo applicate tanto al finito che all' infinito e assoluto: se dunque predicate la stessa cosa nello stesso senso e di Dio e delle creature, il vostro sistema meno diritto al panteismo. — La predicazione dell' essere non è la predicazione del modo dell'essere che ne costituisce l'essenza. Se io dico: *Dio esiste*; *il mondo esiste*, prèdico io o non prèdico tanto di Dio che del mondo un qualcosa in senso univoco? Certo che io predico e del mondo e di Dio l'*esistenza*. L'idea dunque dell' essere, o sia l'essere ideale, appunto perchè comunissimo e indeterminato, è applicabile a tutti gli esseri che si conoscono. Essendo comunissimo, non contiene in sè se non potenzialmente l'essenza delle cose. Ma questa essenza come la conosciamo noi? col solo mezzo dell'essere comunissimo? Non già, ma l' essenza degli enti finiti la conosciamo positivamente pel sentimento e per le azioni che sul sentimento producono le cose reali; l'essenza divina all'incontro la conosciamo negativamente e per via di ragionamento. Dunque noi non predichiamo di Dio e delle creature una stessa sostanza, nè una stessa essenza, nè alcuna proprietà; ma predichiamo soltanto l'esistenza. E chi sarà che voglia negarci che, se *Dio esiste*, *e gli enti finiti esistono*, si può dire di Dio e delle creature in un senso univoco; che *esistano?* anzi che non si può dire diversamente? O chi sarà che osi nega-

re, non potersi predicar di Dio e delle creature l'esistenza, senza applicare a quello e a queste la stessa e unica idea di esistenza? Vero è che Dio esiste per sè e assolutamente, le creature non esistono che come effetti; vero è quindi che anche nell'esistenza differiscono le creature dal creatore; con tutto ciò noi non abbiamo altro mezzo per pensare e conoscere l'esistenza dell' uno e dell' altro se non l' essere ideale comunissimo, perchè questo non contiene in sè alcuna distinzione nè dei modi, nè dell'origine degli esseri, ma il semplice concetto di loro esistenza. Uno sbaglio poi gravissimo commettono coloro che van ricantando ad ogni mutar di stagione questa difficoltà, supponendo che dal predicarsi l'essere ideale comunissimo in senso univoco e di Dio e delle creature ne discenda l'errore del panteismo. Il panteismo consiste nella riduzione di tutte le sostanze in una sola sostanza. Ora, l'essere ideale si predica certamente in senso univoco di tutti gli enti finiti, come ci accorderanno i nostri avversari. Ne discende forse per questo che tutti gli enti finiti siano un solo ente finito, una sola sostanza? Che se i nostri oppositori troppo grossamente sottili volessero sostenere che questa conseguenza è legittima, potremmo interrogarli così: Il concetto di uomo si predica o non si predica univocamente di Socrate e di Platone? Se rispondono del sì, allora, stando al loro ragionamento, Socrate e Platone saranno una sola e identica sostanza, un solo e identico uomo. Se poi ce lo negano, allora dovranno accordarci che Socrate o Platone è uomo in senso equivoco o al più analogico, ma non è propriamente e ugualmente uomo l'uno come l'altro! E pure, per quanto il concetto di uomo si predichi in senso univoco di tutti gl'individui umani, a niuno venne mai in mente di sostenere che, per evitare l'antropomorfismo, converrebbe dire che il concetto di uomo non si predica di tutti gli uomini in senso univoco; quasi fosse questo il ripiego d'evitare l'errore che tutti gli uomini non sono che una sola sostanza, un solo essere chiamato umanità, che si esplica e individua in tanti uomini.

Ma se noi, invece del concetto di uomo, prenderemo quello di essere senziente, vedremo che questo concetto si può e si deve predicare univocamente così di tutti gl'individui umani, come di tutti i semplici animali. Se poi prenderemo quello di essere organizzato e vivo, ancora più si estenderà la predicazione univoca. Se non prenderemo che quello di sostanza, allora la predicazione sarà univoca per tutte le creature, e solo analogica per il creatore, che, come dice sant'Agostino, si chiama *essenza* meglio che *sostanza*. Ma se poi piglieremo il solo e puro concetto di esistenza, allora avremo levato via da esso tutti i modi, tutte le determinazioni, tutte le differenze, e perciò sarà ormai applicabile tanto al finito che all' infinito. Ma da ciò non seguita l'unità di sostanza, l'identità di essenza predicata di Dio e delle creature, perchè il puro concetto dell'essere non contiene in sè nè in tutto

nè in parte il concetto dell' essenza, o vero contenendola in un modo indistinto, la distinzione poi è presa d'altronde, e non già dall'idea di esistenza. Siccome dunque dalla predicazione univoca non discende l' unicità sostanziale delle cose di cui si fa una tale predicazione, così dalla predicazione univoca del concetto di esistenza che si fa e di Dio e delle creature, non discende l' unicità e l'identità sostanziale dell'uno e delle altre. Se però i nostri oppositori ci ricantano senza requie la stessa difficoltà, come se fosse difficoltà nuova e inespugnabile, ci dispiace di dover anche noi ricantar loro quello che tanto li offende: « non avete compreso ». Dura invero è questa parola; ma non possiamo dispensarcene. C' è infatti ancora chi, sedendo a scranna, e mettendo in fascio teorie le più distinte, anzi contrarie, giudica a sprosito su la natura dell' idea dell' essere, confondendola con Dio, quasi che Dio non potesse comunicarci di sè un lume, una mera idea, senza presentare sè stesso, nella sua realità e sostanza, al nostro intuito. E non contenti costoro di aver confuso Dio con l'idea di esistenza, accollano un sì enorme sproposito all' autore del sistema (*a*), il quale doveva ormai avere la voce rauca dal lungo predicare il contrario.

(*a*) « Insomma lo spirito nostro intuisce (*secondo il Gioberti*) Dio non sotto la forma di ***Ente possibile***, secondo che altri ha preteso, ma sotto l'aspetto di ***Ente reale*** ». *La Civiltà Cattolica*, N. LXXXVI, 15 ottobre 1853. Chi sarà, chi può essere cotesto altri? Chi non è zucca lo intende; lo avrà inteso leggendo quell'insulsa commedia dell'*autograzia dell'Ente*, e altri articoli dello stesso giornale. Ma nè cotesto ALTRI, nè gli altri che conoscono quel sistema non hanno mai sognato un Dio *sotto la forma di Ente possibile!* Hanno anzi confutato un errore sì grossolano, e l'han fatto con le stampe. Sarebbe necessario che i nuovi atleti della sapienza si facessero un dovere di prendere in considerazione anche quelle ragioni. Ma si vede che non sanno nè meno esporre con proprietà le dottrine che prendono a combattere. Il Gioberti non avrebbe mai scritto che « il « nostro spirito intuisce Dio *sotto l' aspetto* di ente reale », espressione falsa, perchè indica un modo di cognizione astratta, e non già diretta, com'è quella dell'intuito. Ma non è da maravigliarsi, se non sanno afferrare le altrui dottrine, quando non intendono nè meno sè stessi, per cui dicono e poi disdicono le stesse cose; e dopo averle disdette, tornano a dirle in altra maniera senza avvedersene; come avvenne della distinzione tra *sentire* e *pensare*, che ora disconobbero, ora riconobbero, ma lasciando sussistere la confusione tra il *sentire è avvertire*; e del *sentimento fondamentale*, che insegnarono per quindici anni, poi disconobbero come fittizio, ammettendolo tuttavia sotto altro nome, anzi nominarlo.

ETICA

INTRODUZIONE

I.

Definizione ed oggetto della morale.

1. L'uomo non è fatto solamente per sentire e conoscere, ma anche per amare e operare in conformità di ciò che sente e conosce come degno di amore. E non per altro egli fu creato intelligente e attivo, se non per amare il bene e produrlo con la sua libera attività.

2. Amare il *bene* in sè stesso conosciuto, amare ogni cosa secondo l'intrinseco suo pregio, è appunto ciò che costituisce l' essenza della *giustizia*, la quale, come vedemmo (Psic.691 e segg.), è uno dei fini a cui l'uomo fu destinato dal Creatore. Fornito d'intelletto e di ragione, posto in mezzo a un mondo di enti che tendono tutti a un fine loro proprio, capace di conoscere l' Autore di tutte le cose, l'uomo non può a meno di sentire in sè la necessità di cospirare con le proprie forze al fine della creazione; non può a meno di riconoscere che non gli è lecito di alterare l'ordine delle cose stabilito da Dio nè di far servire a'suoi fini particolari e arbitrarî agli altri esseri intelligenti e liberi al pari di lui. L' uomo dunque sente di essere soggetto a una legge eterna e immutabile, cui non può violare senza divenire ingiusto e deviare dal fine ultimo della propria natura.

3. La giustizia non è un attributo essenziale dell'uomo:se lo fosse, l'uomo sarebbe per natura giusto e buono,sarebbe Dio. Essa dunque è una qualità accidentale all'umana natura, una proprietà che l'uomo si acquista con l'esercizio delle sue potenze. È per questo che Dio l'ha fornito d' intelligenza e di libertà; giacchè era degno della sapienza e bontà creatrice, che, volendo creare degli enti i quali concorressero con la propria attività all'esecuzione degli adorabili suoi decreti, non li creasse già perfettissimi e beati, ma li lasciasse operare da sè, dando loro solamente i mezzi indispensabili al gran fine.

4. Dissi che l'uomo acquista la giustizia con l'esercizio delle sue potenze. Ma quale dev'egli essere questo esercizio? quali devono essere le sue azioni, onde conseguano questo fine? La risposta a un tal quesito è troppo chiara: l'uomo è buono e giusto, quando buone e giuste sono le sue azioni; quando cioè le sue azioni sono tali che si conformino all' essenza della giustizia, seguendola come norma e modello. E se bene l'essenza della giustizia sia semplice universale indivisibile; pure non potendo l' uomo ricopiarla intieramente in sè con un atto unico e semplice, ma dovendo sforzarsi di accostarvisi fino a certa misura con atti moltiplici e diversi, ne seguita che tante sono le norme pratiche di operare per l'uomo, quante sono le varie specie o classi di azioni umane. Le quali specie di azioni si distinguono fra loro tanto rispetto agli enti verso cui si fanno, quali sono Dio e gli uomini, quanto rispetto al bene cui mirano, o al modo con cui cercano ottenere un tal bene.

5. La scienza che tratta di queste norme, chiamata *Etica* dai greci, *Morale* dai latini, è quella appunto che or passiamo ad esporre. Secondo le cose dette, l' Etica si definisce — la scienza direttrice di costumi — o in altre parole — la scienza che espone ordinatamente le norme razionali, a cui si devono conformare le azioni umane, affinchè siano moralmente buone —. Analizziamo questa defizione, onde conoscere intimamente l'indole è l'oggetto di questa scienza.

6. 1.° L' Etica è una *scienza*, poichè non consiste in un codice positivo e semplice, che esponga nudamente le norme particolari di operare e i decreti di un legislatore, i quali presuppongono già l'idea di giustizia, di autorità e di potere; essa espone una *teoria* partendo da un principio unico e supremo, e perciò indimostrabile, dal quale poi deriva tutte le norme generiche e specifiche delle azioni umane, come tante necessarie conseguenze di quel principio. Non corre dunque per questo rispetto alcuna differenza fra l'Etica e le altre scienze filosofiche, ciascuna delle quali stabilisce come sua base l' essenza semplice e schietta di ciò che deve trattare, essenza, la quale, come ci siamo espressi più volte, è la *ragione ultima* di quella scienza particolare. Perciò abbiam detto nella definizione, che l'Etica *espone ordinatamente le norme* dell'umano operare: l' ordine scientifico ha principio dalla ragione ultima, e così nell' Etica si deve cercare *la norma o legge universale e suprema* delle nostre azioni, da cui rampollano tutte le altre norme o leggi minori, e così si dimostrano scientificamente.

7. 2.° La Morale, che qui trattiamo, è la morale filosofica, e non già la volgare nè la teologica; per questo abbiam parlato appositamente di *norme razionali*. Mi spiego: dividendo noi l' Etica come scienza razionale dall'etica volgare e dalla teologia morale, non vogliamo già dire che fra queste scienze o cognizioni dia-

sì alcuna collisione o divergenza, ma solamente diversità di forma, di estensione, di fondamento.

E per cominciare dall'etica volgare, l'uomo anche illetterato, ove sia giunto a quel grado di riflessione che è proprio del *senso comune*, conosce senza ombra di errore i principî più ovvi della moralità, le linee che separano il bene morale dal male morale, il giusto dall'ingiusto; comprende che si deve fare il bene, evitare il male; e sa applicar questa norma a un gran numero di fatti. Ma egli non conosce esplicitamente in che consista la pura essenza della moralità e della giustizia, il principio supremo d'ogni particolare obbligazione; non sa coordinare le norme inferiori alle superiori e più generali, e queste alla suprema. Ciò è quanto si propone l'etica filosofica, la quale perciò non differisce dall'etica volgare se non rispetto alla forma e all'estensione; che quanto all'oggetto, lo prende dalla ragione e dal senso comune, cioè da quella legge morale che il Creatore ha scolpito nel cuore di ciascun uomo.

La morale teologica poi, sebbene cavi anche dalla pura ragione parecchi argomenti de'suoi precetti, pure, pel suo stesso istituto, fondasi sull'*autorità* divina ed ecclesiastica, attinta nelle Scritture, nella tradizione, nelle opere dei Padri pel vivo e infallibile magistero della Chiesa. Fin dove dunque la morale teologica ragiona coi principii puramente razionali, essa non differisce dall'etica naturale; dove poi procede per la via delle autorità, si mantiene distinta e separata dall'etica naturale, senza che per altro venga mai in collisione con essa, mentre la Fede è bensì in molti punti superiore all'umana ragione, ma non mai contraria; le leggi positive poi, stabilite dalla Chiesa, quantunque non possano formare l'oggetto dell'Etica razionale, sono tuttavia sempre conformi alle norme razionali di equità e giustizia, di cui tratta quest'ultima.

8. 3.° Finalmente le norme forniteci dall'Etica sono le norme della *moralità delle azioni*; e questo è ciò che propriamente costituisce l'oggetto dell'Etica, e che la diparte da tutte le altre discipline che mirano a dirigere la pratica umana. *Azione* e *pratica* sono due vocaboli che esprimono la stessa cosa, ma in un senso affatto generico e indeterminato. Tutte le teorie delle arti, sì liberali che meccaniche, si prefiggono di regolare le umane azioni, ma ciascheduna per un fine suo proprio e particolare. La pittura è un'arte; un'arte parimenti è la politica: quella si propone di regolare le azioni del pittore, affinchè conseguano l'intento di ben dipingere; e questa di regolare le azioni di chi governa, acciocchè ottengano il fine di condurre i popoli al bene sociale. L'Etica anch'essa è un'arte, o a dir meglio la teoria di un'arte. Qual'è quest'arte? Quella del viver bene, o sia, più precisamente, l'arte di vivere *moralmente* bene. Il fine pertanto che l'Etica si prefigge, è quello di fornir le regole di questa pratica che chiamasi *morale*.

La *moralità* è concetto generico anch' esso, che esprime la relazione che passa tra la volontà e la legge: allorchè la volontà vuole il bene, e lo vuole per quello che è, nè più nè meno di quello che è e che le vien presentato dall' intelletto, l' azion sua si chiama morale, e immorale la sua contraria. Guardata così in generale, la moralità comprende qualunque specie di bene inteso dalla volontà, sia poi questo bene obbligatorio per qualche legge positiva, o lasciato alla libera scelta della volontà. Perciò i termini di *virtù*, *onestà*, *equità*, *giustizia*, allorchè si usano per esprimere in generale quella condizione per la quale la volontà si conforma nelle sue volizioni all' idea del bene in sè conosciuto, il quale in fine è la legge morale, altro, non vogliono indicare che la *moralità*, il bene morale il bene in quanto è voluto e amato per quello che è.

9. Da ciò si scorge la differenza che corre fra la morale e le altre scienze perfezionatrici dell' uomo, fra l' arte del ben vivere e le altre arti tutte quante. Le altre perfezionano sol qualche parte dell' umana natura, l'intelletto, la facoltà del movimento, la fantasia, come la scultura l' eloquenza la musica; la morale perfeziona la volontà, in cui sta propriamente la persona umana; e finchè la persona non è migliorata, non può dirsi che sia migliorato l' uomo. Chi possiede l'arte del ben parlare e ragionare, non può dirsi per questo che sappia ben vivere; e un uomo può esser buono e giusto, e quindi perfetto, essendo tuttavia pessimo oratore e cattivo logico, mentre un altro potrebbe essere logico e oratore eccellente. e tuttavia pessimo uomo.

Di più; le altre arti si propongono sempre un fine prossimo particolore e relativo; l' arte morale si propone il fine ultimo universale e assoluto. Infatti, qualunque arte meccanica o liberale uno coltivi, questa tenderà a renderlo abile a una specie tutta particolare di azioni, come la pittura al ben dipingere, la scultura allo scolpir bene; la morale invece ha di mira il bene onesto, l' amore dell' essere, qualunque poi sia l' azione dell' uomo, sia questa il dipingere, lo scolpire, o altra qualsiasi. Le altre arti non possono pretendere che alla dignità di mezzi; la morale si propone l' intenzione finale, e quindi il bene assoluto. Infatti, qualunque azione s' intraprenda, questa può avere o la ragione di mezzo o quella di fine; e se ha natura di fine, allora bisogna vedere se questo fine è ultimo e assoluto, o relativo, giacchè l' uomo. se vuol operare da uomo, deve sempre proporsi per fine ultimo l'amore del bene in sè considerato e assoluto. Ciò posto, chi coltiva un' arte o un mestiero, certamente si propone il fine di riuscire più che può eccellente in ciò che apprende e coltiva. Ma questo non può essere fine ultimo e assoluto, ma solamente relativo. Così nell'apprendere l' arte del dipingere possiamo proporci un fine relativo, e questo può essere molteplice e vario; possiamo apprendere quest' arte per un onesto ricreamento, o per trar-

ne lucro e guadagno, o per entrambi questi fini, o poi altri ancora: nessuno però negherà, che nè il ricrearsi, nè il nutrirsi, nè altra cosa simile può essere il fine ultimo dell'uomo. Il fine ultimo consiste, come si è da noi dimostrato, nella giustizia e nella felicità, al conseguimento del qual doppio fine dobbiamo tendere con tutte le nostre azioni.

La Morale dettandoci le regole, a cui conformare le azioni affinchè siano giuste, si propone appunto il fine ultimo e assoluto, l'intenzione finale; e siccome questa intenzione dobbiamo proporcela in tutte le nostre azioni anche minime, di qualunque specie siano, così la Morale si alza al disopra di tutte le altre arti, e penetra per esse come regolatrice universale dell'intenzione che in coltivandole dobbiamo proporci.

II.

Dei rapporti che passano fra l'Etica e le altre scienze.

10. L'Etica, mirando a perfezionare la persona umana col suggerire le norme del bene morale, appartiene a quella classe di scienze che studiano gli enti, non *quali sono*, ma *quali devono essere*, e propriamente quali devono essere le azioni umane, affinchè rispondano al fine per cui l'uomo è creato. L'Etica dunque è scienza di ragionamento, e non già di semplice intuizione o di percezione. Il fine ultimo degli enti, e perciò anche la perfezione ultima della volontà umana, non è di quelle cose che si fermino alla semplice contemplazione delle idee, nè che si percepiscano come le sussistenze sensibili. L'idea è norma del pensare ed è data dalla natura; ma il principio dell'operare moralmente non si ha se non dopo sufficiente sviluppo della ragione. Egualmente prima di sapere qual sia l'ultima perfezione di un ente, bisogna averlo percepito; la percezione però non ci presenta gli enti nella loro perfezione, ma soltanto nella loro essenza più o meno incompleta. La riflessione poi, studiando in questa essenza e nella facoltà di cui va fornita, ne scruta l'ultimo fine e l'idea che ne rappresenta la perfezione ultima, per quanto questa è a noi conoscibile.

11. Non si può conoscere la norma delle azioni umane, se prima non si conosca l'uomo e gli esseri che sono gli oggetti o i mezzi della moralità. Gli oggetti che riguardano le nostre azioni morali sono gli uomini e Dio; le cose poi, cioè la materia e gli enti sensitivi, servono di mezzo per eseguire il bene morale. Ciò posto, l'Etica non può trattarsi, se non dopo le scienze metafisiche o speculative, tanto di percezione, come la Psicologia e la Cosmologia, quanto di ragionamento, come l'Ontologia e la Teologia naturale. Molto più poi l'Etica presuppone l'Ideologia, che

è la scienza madre, e la Logica, che dimostra la certezza delle umane cognizioni e dà le regole del ben ragionare in ogni cosa.

12. L'Etica entra nella classe delle scienze direttrici dell'uomo; anzi è di tutte la più nobile e più universale; e quantunque abbia con esse la più stretta affinità, però se ne distingue. Infatti 1.° l'Etica ha molta affinità con la Logica, la quale primeggia su tutte le scienze direttrici dell'uomo, attesa la sua necessità indispensabile in ogni scienza. Ma la logica si propone di regolare il pensiero umano onde raggiunga la verità in ogni sua operazione; mentre l'Etica mira a guidare la volontà onde adempia la legge morale in ogni azione. L'Etica è per la volontà ciò che la Logica è per la ragione. 2.° La Morale si distingue eziandio da tutte quell'altre scienze che insegnano le regole delle umane azioni per un altro oggetto diverso da quello della bontà morale, come sono la Politica, l'Economia, la Pedagogia, oltre tutte le arti liberali e meccaniche, come abbiam veduto pocanzi (9).

13. Fra tutte però è da distinguersi la Morale dall'Eudemonologia, scienza che detta le regole necessarie a conseguire la propria felicità. È vero che la felicità non si ottiene senza la virtù, come la virtù non può andar priva di un premio. Altra però è la scienza del bene proprio del soggetto umano, altra quella che cerca la natura del dovere e del bene onesto.

Che anzi l'oggetto dell'Etica non solo è affatto distinto, ma di natura opposto a quello dell'Eudemonologia, e il confondere insieme l'uno con l'altro sarebbe di gravissimo danno, poichè si verrebbe a distruggere il concetto medesimo di virtù e di giustizia. È vero che noi possiamo essere eccitati a fare il bene anche dal fine di conseguire la felicità: ma ciò vuol dir solamente che tra la felicità e la virtù si dà un vincolo necessario e ontologico, essendo una legge dell'essere che il bene morale frutti il bene individuale di chi lo opera: ciò tuttavia non toglie che essi siano due beni distintissimi, e che il bene morale obblighi per sè assolutamente senza riguardo alla felicità che ne deriva, e perciò non possa tenersi in conto di un semplice mezzo per conseguire quest'ultima.

III.

Importanza di questa scienza.

14. L'amor pratico degli esseri secondo il grado di lor dignità, questo è il pregio più nobile, la prerogativa più eccellente di tutte le intelligente; questo è ciò che completa e perfeziona l'essere, congiungendo insieme armonicamente l'ideale col reale. Si accumuli ogni bene; se manca il morale, tutto è niente. Sapesse pure un uomo più Salomone, fosse la sua potenza e la sua gloria maggiore di quella di tutti i re e conquistatori della terra; se non

è buono, egli potrà destare dell' ammirazione, ma non dell' amore, e noi lo stimeremo un infelice, tanto più infelice, perchè non pensa di esserlo; noi lo reputeremo assai piccolo, perchè dovremo nel nostro cuore preferirgli l' uomo il più abietto e oscuro, quando sia virtuoso. No, l'uomo non è perfetto, non è grande, se buona non è la sua volontà, perchè è questa unicamente che può dirsi sua propria; è questa unicamente quella potenza con cui l' uomo vale a produr qualche cosa, e per cui si chiama autore e padrone delle sue azioni.

15. Che se l' uomo in tanto è stimabile e grande, in quanto è buono giusto virtuoso; dunque tutta la sua dignità ed eccellenza gli proviene dall' uso ch' egli fa della potenza di volere. Con questa l'uomo si affeziona al bene, si rende autore del bene non solo proprio, ma anche altrui, presta un culto alla verità e al merito, entra, per la via dell' amore, in società con tutti gli altri uomini e con Dio medesimo: ed è in ciò principalmente che in lui si riconosce l'immagine e somiglianza che ha con Dio; che siccome Dio è l' essere completo nelle tre forme, idea reale morale, e siccome la forma morale, che è l'amore, è quella che stringe insieme è unifica le altre due, così l' uomo, partecipe dell'idealità per l'intuito dell' ente ideale, partecipe della realità e sussistenza per mezzo del sentimento, compie la sua somiglianza con l'Ente assoluto, amando ciò che conosce con l'idea e per il sentimento, secondo il grado di sua dignità. E, per dir vero, l'amore ordinato e razionale, che consiste nel volere il bene per quello che è, nel compiacersene, nel promoverlo con le proprie forze, ha in sè qualche cosa di sublime e d' ineffabile, e che solo può concepirsi in qualche modo col riflettere che amore chiama amore, e che quanto è più grande e degna la cosa che si ama, tanto è più nobile l' amore stesso; giacchè l' amore tende a fondere insieme le nature e a trasformarle per modo, che il più piccolo si inalzi al più grande, e tenda a far con lui una cosa sola. Qual sarà pertanto la dignità di un essere intellettivo, che abbraccia nel suo amore tutto l' essere, che vuole mantiene e cerca promovere ognor più la dignità degli esseri e si riposa nell' Assoluto? La mente vien meno nel contemplare una tanta grandezza e sublimità della natura intelligente e libera. Se gli uomini pensassero all' altezza dei loro destini e all' eccellenza di questa loro prerogativa dell'amore del bene; se dall' altra parte meditassero la bruttezza dell' egoismo, del vizio, di quell' inesplicabile disordine che si dà nel calpestare la giustizia, e disconoscere la verità che splende all' intelletto; essi obedirebbero più fedelmente agl' impulsi del cuore e ai dettami della ragione, e la società verrebbe ognor più prosperando.

16. Scorgesi dal sin qui detto la somma importanza di quella scienza, la quale, proponendosi di regolare la libera attività dell'uomo, gli suggerisce il modo di tendere al fine sublimissimo pel quale fu creato. E siccome gli uomini sono chiamati tutti quanti

indistintamente a compiere il fine ultimo della creazione; così la morale almeno sotto forma di cognizione volgare, e propria di tutti gli uomini, senza distinzione di luoghi di tempi di condizioni, ed è l'unica scienza veramente necessaria.

17. No, la scienza del bene morale non è una privativa dei dotti, ma tutti, qual più qual meno, sono ammessi, anzi obbligati e sospinti a questa scuola. Tutti portiamo, nascendo, un lume di ragione che ci fa distinguere il bene dal male, il giusto dall' ingiusto; e questo lume è come una prima rivelazione, una rivelazione naturale, condizione necessaria della rivelazione, propriamente detta, la quale viene in soccorso dell' uomo caduto nell' ignoranza, e, trasmessa di generazione in generazione, rischiarata e perfezionata da Cristo, consegnata in deposito al magistero infallibile della Chiesa, continua e continuerà mai sempre a illuminare i popoli, a dirozzare i barbari, a indicare a tutti indistintamente la via della giustizia e della salute.

18. Qual' è dunque, si domanderà, l' importanza dell' Etica, se il mondo già possiede le norme sicure della vita? Grande, io rispondo; è l' importanza dell' Etica, ad onta di ciò; grande nell' ordine scientifico. Noi siamo ben lontani dalla stolta presunzione di quei filosofi, i quali per avventura si dessero a credere che la pubblica morale dipende dai loro insegnamenti, e che a loro il mondo sia debitore di quel progresso che la civiltà e i costumi han fatto finora. Il catechismo, e non la filosofia, ha illuminato la terra, e la forza vitale indeperibile del cristianesimo è quella che mantiene in onore la vera virtù, e che rende ognora e renderà mai sempre copiosi frutti. La filosofia stessa, se si è purgata da tanti errori, se ha registrato nel suo codice tante belle norme di condotta, e se si è ognor più perfezionata, tutto deve non tanto alle proprie speculazioni, quanto alla morale pratica viva, purissima del Vangelo.

Ma dopo di ciò, noi ripetiamo che l' Etica è di somma importanza, e che la sua necessità è quella stessa che ha fra gli uomini la scienza. L' umanità non può nè deve arrestarsi alla sfera della riflessione volgare; essa deve coltivare altresì il campo della riflessione scientifica. È questo un bisogno sentito in tutte le età e da tutte le nazioni incivilite; anzi l' incivilimento è in proporzione del progresso che van facendo le scienze specialmente morali e perfezionatrici della personalità umana. È un bisogno della limitata intelligenza dell' uomo che, fatta per la piena conoscenza delle cose, vien cercando le loro ragioni ultime, e sale così dalla riflessione popolare alla filosofia. È un bisogno dell' umana debolezza che, circoscritta nella cognizione della verità, costretta a riflettere per comprenderla intiera, impedita da mille ostacoli nella sua riflessione, cade sovente in errore, e non può evitarlo nè svestirsene almeno, senza ricorrere al sussidio della scienza. È un bisogno della verità, che vuol essere difesa contro i sofismi

della menzogna e delle passioni, e non può cercarne le armi che alla scienza. Per tutti questi motivi anche la Chiesa, quantunque depositaria dell'intiera verità rivelata, non ha potuto a meno che darle una forma scientifica con le discipline teologiche; e Dio stesso è chiamato il signore della scienza; cosicchè la filosofia, considerata nel suo obietto ideale e nel suo fonte primitivo, è veramente divina.

19. Stabilita così la necessità della Morale come scienza, passiamo a vedere l'influenza ch'essa esercita su tutte le altre scienze, e il posto che occupa nell'albero enciclopedico dello scibile umano. Non c'è dubio che la morale siede in un posto più elevato che tutte le altre scienze, non solo di quella classe che considera gli enti come sono, ma di quelle pure che son dirette a perfezionare l'umana persona.

20. Per qual fine infatti abbiamo noi studiato l'uomo, la natura e la portata delle sue potenze, delle sue inclinazioni, e i suoi destini, se non per potere, mediante lo studio dell'Etica, regolarne la libera attività, suggerendo le norme del suo operare? Perchè abbiam premesso la scienza dell'Ente assoluto, se non per trarne i precetti della morale religiosa?

21. Se poi parliamo delle arti e scienza perfezionatrici dell'uomo, qual'è mai di esse che non presupponga la morale, e che da essa non riceva il suo valore? Nessuna è possibile senza la norma del buono e del giusto. Il Diritto naturale non può disgiungersi dall'Etica, perchè, quantunque non tutti i doveri siano giuridici, tutti però i doveri giuridici sono eziandio morali, non si potendo concepire il diritto di fare il male, ciò che sarebbe un approvare l'ingiustizia. Senza la Morale non è possibile l'Eudemonologia, perchè la felicità non può scompagnarsi dalla virtù, della quale sola è un premio. Senza la Morale non può sussistere la Politica; a meno che non si voglia ammettere che qualsivoglia mezzo di governare i popoli, purchè giovi, sia lecito, o che ci siano delle arti, in cui l'ingiustizia e l'immoralità diventino un dovere. Sia la Morale guida della Storia, e allora questa adempirà veramente all'ufficio di maestra della vita; sia l'anima della letteratura, e l'eloquenza non sarà impiegata che a difesa del vero, a eccitamento di virtù e di gentili costumi; sia l'inspiratrice delle arti belle, e non vedremo violato il pudore con le rappresentazioni inverecconde o spiranti mollezza e conducenti a corruzione. In breve, tutte le produzioni dell'ingegno, se vogliono tornar vantaggiose all'umanità e ottenere l'intento di perfezionare l'umana natura, devono stringere alleanza con la scienza del giusto e dell'onesto. E mai non fu così maestosa l'eloquenza, così poetica la pittura e la scultura, così maschia e generosa la poesia, come nei secoli in cui il sentimento morale, e il sentimento religioso che ne fa parte, era profondamente impresso nel cuore o per lo meno nella mente degli artisti.

IV.

Divisione generale dell' Etica.

22. L' Etica insegna le norme del ben operare. Però essa non avrebbe il valore di scienza, se queste norme non fossero da essa distribuite per modo, chè tutte partissero da una sola, semplice e suprema, che servisse di ragione ultima per tutti i casi possibili, che dimostrasse tutte le norme più ristrette, generiche o specifiche, e così le collegasse in un solo complesso. L' Etica dunque deve cercare qual sia quella norma universale o legge suprema, da cui dipendono tutte le altre, fino alle più particolari, e di cui queste non sono che tante applicazioni o deduzioni. Le nostre azioni non sono buone, se non perchè imitano e ricopiano il bene morale; giacchè è chiaro per ognuno che si deve fare il bene, evitare il male. Ora io non posso sapere, se le mie azioni siano buone o cattive, se non so in che consiste *l'essenza della moralità*; ma conosciuta questa, più non mi rimane che confrontare con essa le mie azioni, chè tosto apparisce la relazione che passa fra queste e l' essenza del bene morale; tosto si conosce l' obbligazione di seguir quella norma. Perciò la prima ricerca a cui deve rivolgersi l' Etica, è quella dell' essenza della moralità pura e formale, cioè anteriore ad ogni particolare applicazione.

23. Conosciuta poi l'essenza della moralità, e dimostrato come essa abbia valor di legge e forza di obbligare la volontà dell' uomo, si deve passare alla deduzione delle leggi minori e all' applicazione di esse alle azioni umane, classificandole secondo la differenza degli esseri a cui sono dirette e delle varie circostanze in cui versa il subietto dell'obbligazione morale.

24. Indi nasce la naturale divisione dell' Etica in *pura* e *applicata*, quella generale, questa speciale, l'una e l'altra suddivisibile in altre parti, come vedremo.

—

LIBRO PRIMO

ETICA PURA

---

25. Dicemmo che l'Etica insegne le norme del viver bene, cioè conformemente alla legge morale. Le norme poi particolari, specifiche e generiche, non sono che deduzioni cavate da una prima norma o legge, in cui si riducono tutte lealtre. E queste deduzioni non potendosi fare, se prima non si conosca l'essenza di quella legge, intorno a questa deve aggirarsi la prima delle nostre ricerche. Dobbiamo stabilire qual sia il *supremo principio morale*, quella formola che rappresenta il primo *imperativo*, a cui dobbiam conformare le nostre azioni.

26. Ma non basta il sapere che c'è una legge morale; bisogna sapere eziandio qual sia il subietto, a cui quella legge viene imposta; se questo subietto abbia la forza di eseguirla; qual carattere prendano le sue azioni relativamente alla legge stessa.

27. Finalmente non gioverebbe il conoscere che c'è una legge, e che l'uomo può eseguirla, se questo non avesse in pronto delle regole per poter giudicare, se buone o cattive siano le sue azioni particolare, che è quanto dire, per potere con sicurezza e senza pericolo di errore applicare la legge morale alle sue proprie azioni individuali.

28. Tre pertanto sono le parti in cui si divide l'Etica pura o generale: 1.° la *Nomologia pura*, 2.° la *Psicologia morale*, e 3.° il *Trattato della Coscienza morale*, o sia la *Logica morale* propria dell'individuo.

SEZIONE PRIMA

NOMOLOGIA PURA

29. Noi siamo obbligati a operare moralmente bene; questo principio che per ora non facciam che accennare, a suo luogo apparirà in tutta l'evidenza. C'è dunque una legge, che ci prescrive il *bene morale*. Conoscere questa legge è conoscere in che consista l'essenza della moralità o ben morale; giacchè fino a tanto che questa non si conosce, non si può nè pur sapere che ci sia

una legge, la quale ci prescriva di conformare le azioni alla moralità, di produrre cioè delle azioni moralmente buone. Dunque prima di tutto è da cercarsi in che consista l'essenza della moralità; in secondo luogo è da provarsi che l'idea pura del bene morale ha forza di vera legge obbligatoria per l'uomo.

PARTE PRIMA

CAPO PRIMO

Della moralità e della prima legge morale.

ARTICOLO PRIMO

Del bene in genere.

30. Il *bene morale* non è che una specie del bene in genere. Ora, non potendosi conoscere la specie, se non riferendola al genere a cui appartiene, noi dobbiamo trattare 1.° del bene in genere, 2.° delle varie specie del bene, e 3.° finalmente del bene morale.

31. Bene è tutto *ciò che si appetisce*. Ciò che si appetisce ha necessariamente una relazione con un subietto, vale a dire con un principio attivo, che inclina verso tutto ciò che è piacevole e grato al sentimento: onde il bene può definirsi eziandio *ciò che ha una relazione di convenienza con una facoltà di appetire*.

32. Tutto ciò che ha relazione di convenienza con un subietto inquanto è dotato di appetito, dicesi *perfezione* di quel subietto; il quale appetisce come sue perfezioni 1.° la propria esistenza, 2.° la propria conservazione, 3.° tutto ciò che serve a sviluppare e completare la propria esistenza; dimodochè quante sono le perfezioni di un subietto, tanti sono i beni dei quali egli gode, perchè il bene e la perfezione sono la stessa cosa, non potendosi concepire nel subietto una perfezione, senza concepire ch' esso ne sia gradevolmente affetto.

33. Dunque all'essenza del bene concorrono due elementi, 1.° la *perfezione* della natura, 2.° la *fruizione* del subietto che l'appetisce.

34. Benchè però questi due elementi del bene siano inseparabili l'uno dall'altro, non si confondono insieme; anzi mantengono fra loro un rapporto di opposizione, perchè la perfezione è la causa del bene, mentre la fruizione, il piacere ne è l'effetto; il primo elemento è obbiettivo, il secondo subiettivo.

35. Questo avviene nel fatto concreto; ma l'uomo dotato della facoltà non solo di appetire ogni sorta di beni, ma anche di pensare le cose in sè esistenti, si forma il concetto del bene o della

perfezione in astratto, prescindendo da ogni facoltà di appetire. Ed eccone il processo mentale.

L'uomo da prima percepisce nel proprio sentimento il bene sensibile; poi lo conosce o lo pensa nella sua realità e sussistenza; in seguito ne fa l'analisi, e ne distingue i due elementi, la perfezione e il senso che ne gode. Fin qui però il concetto di bene che la mente si è formato, è assai ristretto, mentre non riguarda che i beni relativi alla facoltà dell'appetito sensitivo. Perciò il primo concetto di bene che l'uomo si forma, benchè contenga in modo indistinto la nozione universale di bene, è però ancora una nozione specifica e determinata, la nozione del bene materiale e corporeo. Ma siccome i due elementi che entrano nell'essenza del bene, sono non solo fra loro distinti, ma di natura opposta; così la mente umana può a suo arbitrio fermarsi su l'uno di essi, anzichè sull'altro, e considerare unicamente la perfezione delle cose, prescindendo da ogni subietto che ne fruisca o ne possa fruire. Vede l'uomo da principio, ciò che sperimenta in sè stesso, che cioè ad una data condizione del proprio corpo risponde una grata sensazione, e che, tolta o alterata quella condizione, subentra il dolore, che è il male fisico e sensibile. Quindi si accorge che nel primo stato c'è l'ordine e la perfezione, c'è quello che conviene alla sua natura; laddove nel secondo stato c'è disordine, c'è patimento c'è qualche cosa da cui la natura rifugge. La stessa osservazione può ripeterla negli altri enti sensitivi, che manifestano piacere o dolore secondo lo stato del loro organismo.

36. Ma inoltrandosi un altro passo, considera l'ordine e la perfezione degli enti anche inanimati come un bene in sè, prescindendo da ogni senso che quelle cose appetisca. Giunta la mente a questo punto, a giudicar del bene ella parte da un'altra regola, parte cioè dall'*essenza delle cose*, e chiama bene tutto ciò che è richiesto da quell'essenza. L'essenza delle cose ne presenta *l'ordine intrinseco*, che è quella condizione, quel tutto a cui tendono le cose stesse per natura. L'ordine intrinseco fa che ogni ente abbia un modo proprio di esistere, che è come il primo grado e il fondamento dell'ordine a lui proprio, e svolgendosi tenda al fine voluto dalla sua natura, in cui raggiunge la sua *essenza completa*, compimento dell'ordine. Allorchè la mente ha trovato l'ordine intrinseco degli enti, si è formata la *nozione assoluta di bene*; dico *nozione assoluta*, perchè la mente considera come tanti beni le perfezioni degli enti, prescindendo da ogni loro relazione col senso, e considerandole nell'entità loro propria e indipendente.

37. Il bene contemplato in questa sua generalità, in questo aspetto obiettivo e assoluto, si definisce *ciò che conviene alla natura di una cosa, e cospira col principio della sua esistenza*; se poi si considera in relazione con la mente che lo pensa, chiamasi *quel bene che l'intelletto contempla nel suo ordine intrinseco, e se ne diletta.*

38. Dove c'è ordine, ivi c'è perfezione; e ogni perfezione è un bene. L'ordine poi ha principio dalla semplice esistenza, e si assolve nell'ultimo sviluppo di essa, nell'essenza completa. Dunque l' esistenza e ogni suo sviluppo è un bene; dunque l' *essere* e il *bene* sono la stessa cosa ed ogni cosa, in quanto è, è bene, secondo quel pronunciato della scuola che l' *ente e il bene si convertono.* La differenza, come afferma san Tommaso, sta nel concetto, e non già nella cosa; giacchè quanto alla sostanza, il bene e l'ente sono il medesimo; quanto poi al concetto quello dell' ente è più semplice che non quello del bene, mentre questo inchiude l'idea dell'appetibilità, laddove il concetto dell' ente non la inchiude.

39. Se l'ente e il bene sono la stessa cosa, ne discende che l'idea dell'essere serva alla mente per concepire il bene, nel concetto del quale essa si converte, tostochè l'essere si considera in relazione con una facoltà appetitiva, o come principio dell'ordine e della perfezione. Però non potendo una cosa venir contemplata sotto questo rispetto, prima che si conosca come esistente, mentre primo è esistere, e poi venire appetito; così l'idea universale del bene è subordinata a quella dell'essere, la quale, come dimostrammo in Ideologia, è mezzo universale del conoscere e madre di tutte le idee.

ARTICOLO SECONDO

Del male in genere.

40. Se il *bene* è ciò che si appetisce, il *male* per contrario è *ciò che si aborrisce,* e dice una relazione verso il subietto fornito della facoltà di appetire. E in quella maniera che il subietto sensitivo appetisce tutto ciò che riesce gradevole al suo senso, e la mente concepisce come bene in sè stesso ciò che cospira con l'ordine intrinseco delle cose; così per l'opposto aborrisce e considera come male ciò che nuoce al senso e ciò che discorda dall'ordine intrinseco.

41. Ma se è vero che tutto ciò che è, in quanto è e presenta un ordine, è bene; non può egualmente affermarsi che il male è ciò che non è. Ciò che non è, non può dirsi nè bene nè male; anzi non è nè pur pensabile, mentre di pensabile non v'è che l'essere. Se bene però il male non possa collocarsi nel nulla, non si deve credere ch'egli sia qualcosa di positivo e sussistente; ciò ripugna pel principio di contradizione, mentre se tutto ciò che è, è bene, rimane escluso che il male consista nell'essere.

In che consiste dunque il male? Esso non è nè l'assoluta *negazione* dell'essere, nè qualcosa di sostanziale, ma una *privazione* di qualche cosa richiesta dall'ordine o sia dall'essenza delle cose, cosicchè il male non può concepirsi fuorchè in qualche be-

ne, in qualche subietto a cui manchi qualcosa dovuta alla sua perfezione. Ogni ente tende alla propria essenza completa, e vi tende per via di tanti atti successivi; ove però questi atti, attesa la limitazione dell'ente finito, non pervengano al termine loro proprio, l'ente non conseguisce la propria perfezione, così gli manca qualcosa dovuta alla sua natura. Il difetto di questa cosa è ciò che dicesi male; il male dunque non è che un' *aberrazione dell'atto dal termine suo proprio*. Dico l'aberrazione dell' atto, e non già l'atto stesso, il quale essendo in sè qualcosa di positivo, non è male ma bene, perchè è l'esercizio di una forza, di una potenza dell'ente; ma siccome declina dal suo fine, così esso è *malo*, vale a dire è difettoso, è storto, manca della dovuta perfezione. L'umano intelletto, a cagion d'esempio, tende alla verità, nella cui cognizione consiste il suo fine: ma se cade in errore, l'atto con cui lo pronuncia è qualcosa di buono, perchè è l'esercizio di una potenza, ma non giugnendo al termine a cui tende per natura, è malo, e il male dell' intelletto è la privazione della verità a cui aspira.

42. Si rifletta che noi abbiam definito il male, non già per una privazione qualunque, ma per la privazione di *ciò che è dovuto alla perfezione* di un ente. Se un ente difetta di quelle perfezioni, che non sono convenienti alla sua specie, non si deve dire che questa mancanza sia in lui un male. Tutti gli enti della creazione sono essenzialmente finiti e limitati: ripugna che un ente creato sia infinito. Perciò le perfezioni proprie di una specie non possono convenire alle altre; indi la limitazione della natura, limitazione che non scema la perfezione propria di ciascuna specie degli enti.

A ben comprenderlo, e a conoscere vie meglio la natura del male, si distingua tra i concetti di negazione, limitazione e privazione. Il concetto di *negazione* è più esteso degli altri due, ed esprime l'assoluta mancanza dell'essere, la quale non è nè bene nè male. Il concetto poi di *limitazione* è più esteso di quello di *privazione*, e si può prendere sotto due rispetti. O s' intende esprimere la mancanza in qualche ente di una perfezione che non entra necessariamente nella sua essenza, ma viene anzi da essa esclusa, e allora essa è una *limitazione secondo natura*, e questa non è un male. Così non è un male, se la pianta non ha il senso e il movimento, come gli animali; non è un male, se i bruti non hanno la ragione, come l'ha l'uomo; non è un male, se l'uomo non è perfetto della perfezione angelica. O col termine di limitazione s'intende esprimere una mancanza di ciò che è dovuto all'essenza specifica di un ente, come la mancanza dell' udito in un animale, in un uomo; e allora questa è *limitazione contraria alla natura*, e s'identifica con la privazione, in cui consiste il male.

ARTICOLO TERZO

Del bene in specie.

43. Vedemmo che il bene ha due elementi, il *senso* e la *perfezione*; ma vedemmo del pari che la nostra mente, a motivo dell'opposta natura di questi elementi, concepisce la perfezione prescindendo dal senso e come esistente in sè, e la considera come bene, distinguendo altrettanti beni, quante sono le cose che esistono e i gradi o le perfezioni di loro esistenza. Il bene dunque può considerarsi sotto due rispetti; o come cosa che ha relazione con un ente sensitivo che ne gode o ne può godere; o come una perfezione propria di un ente in sè considerata, e percepita quindi, non già dal nostro senso, ma dall'intelletto. Di qui si deduce una doppia specie di bene, il bene *subiettivo* e il bene *obiettivo*.

44. Il bene *subiettivo* è quello di cui gode il subietto senziente; e come non può esistere, così non si può concepire disgiuntamente dal subietto che ne gode o ne può godere: tolta la sua relazione con la facoltà sensitiva dell' appetire, è tolta l'essenza stessa del bene *subiettivo*. Perciò questo bene prende il nome anche di bene *sensibile*, inquantochè allora solamente veste la natura di bene, quando modifica gradevolmente il senso, sia poi questo corporeo o spirituale. Del pari esso chiamasi anche bene *relativo*, perchè non si può considerar come bene, se non in relazione al senso che ne gode.

44. Il bene *obiettivo* per lo contrario è il bene contemplato dall'intelletto come in sè esistente e senza alcun rapporto alla facoltà del senso. Perciò si chiama pure bene *intelligibile*, perchè non si considera già come cosa appetibile da un subietto sensitivo, ma solo come obietto della mente, d'una maniera assoluta.

46. Di qui il divario o più tosto l'opposizione che corre fra queste due specie di bene. Il bene subiettivo, non potendosi pensare in sè esistente, presente il concetto di un bene, come si è detto, affatto relativo; e quindi, per essere concepito come tale, non solo deve consistere in qualche perfezione dell' essere, ma deve avere quella tal qualità o condizione, per cui si acconci alla natura di un particolar subietto, il quale possa così appetirlo. Sotto questo rispetto non tutte le cose sono sempre e indistintamente buone, ma spesse volte sono indifferenti, e talora nocive al senso, e perciò male, a norma della diversa natura dei subietti che le percepiscono. Così a un animale converrà un cibo un clima una temperatura, che ad altro sarà di nocumento e cagionerà fors'anche la morte. Non è così del bene obiettivo: questo intanto è bene, inquanto è così pensato dall' intelletto; e siccome dove c'è ordine e perfezione, ivi l'intelletto pensa il bene, e tutte le cose presentano qualche perfezione loro propria; così il bene obiettivo è sempre e indistintamente bene, presentandone un concetto non relativo, ma assoluto.

Di più: il bene subiettivo non sorte dai limiti del subietto percipiente; e quindi non è bene se non fino a tanto che il subietto lo percepisce. A un animale sazio di cibo non è più bene il cibo che sopravanza al suo bisogno. Il bene obiettivo per l'opposto non esiste che a condizione che si dimentichi ogni subietto che lo percepisca, e che si pensi come esistente in sè stesso. Quello ci presenta l'ordine estrinseco delle cose verso la facoltà di sentire, e questo il loro ordine intrinseco, pensabile, ma non sensibile.

47. Queste due specie di beni rispondono a due diverse potenze di cui l'uomo è fornito, il senso e l'intelletto, e per le quali egli partecipa di entrambe le specie, cioè del subiettivo col percepirlo nel suo proprio senso, e dell'obiettivo col pensarlo in sè esistente. L'intelletto essendo la facoltà di pensar le cose, di percepirle obiettivamente, ha questo di particolare che può considerar le cose come beni, anche senza attualmente percepirle e senza nè meno avere la facoltà relativa di appetirle, perchè esso ne considera i pregi e l'ordine estrinseco.

Ciò, posto, la nostra mente distingue i beni obiettivi in più specie, prendendone per norma i gradi maggiori o minori della dignità intrinseca degli enti. Perciò distingue: 1.° i beni *materiali* e *sensibili*, che non sono appetibili al subietto dei medesimi, perchè privo di senso e d'intelligenza, ma sono appetibili unicamente ai subietti forniti di queste facoltà. 2.° I beni che sono appetibili a chi li possiede, perchè fornito di senso e d'intelligenza; e questi sono di due specie, cioè i beni puramente *sensibili* e gl' *intelligibili*. 3.° Finalmente il *bene assoluto*, cioè il bene completo e infinito per ogni rispetto, che è Dio, principio e fine di ogni bontà.

48. Gli enti materiali e meramente sensitivi si dicono *cose*, e hanno una semplice ragione di *mezzo*, non essendo beni a sè stessi, mentre, mancando gli uni di senso e gli altri d'intelligenza, non possono nè appetire alcuna cosa nè proporsi alcun fine. Gli enti invece forniti d' intelligenza, non hanno propriamente ragion di mezzo se non per accidente, ma bensì ragion di *fine*, mentre sono beni a sè stessi; e si dicono *persone*.

49. L'ente assoluto è bene a sè stesso e a tutti gli esseri, perchè di tutti si trova in lui la ragione, e tutti da lui ricevono esistenza vita. Egli però è il bene in particolar modo delle intelligenze, perchè queste sole possono percepirlo e fruirne.

ARTICOLO QUARTO

Del bene morale.

50. Le due specie di bene da noi spiegate, il bene subiettivo e il bene obiettivo, danno origine a due scienze fra loro distinte, che sono l' *Eudemonologia* e la *Morale*. Infatti tra questi due beni passa il divario ch' esiste tra il piacevole e l' onesto, tra la

felicità e la giustizia. La felicità è il bene del subietto intelligente, e non si può concepire come cosa esistente fuori di esso, giacchè la felicità o meglio la beatitudine è l'ultima perfezione del sentimento spirituale. Onde la causa e il fonte di essa è bensì cosa da essi distinta, il bene assoluto, come dimostrammo nella Psicologia; ma la felicità stessa è un bene subiettivo conveniente alla natura umana, è quella gloria e quel gaudio che dalla percezione dell'assoluto l'intelligenza ne ritrae.

Il bene morale per l'opposto è quello che rende buone, oneste, virtuose le azioni dell'uomo (*a*); e perchè siano tali, è necessario che abbiano per loro scopo e ultimo fine il bene proprio delle intelligenze, il rispetto degli esseri secondo la loro dignità: in una parola, perchè le nostre azioni siano buone, dobbiamo rispettar gli esseri come sono in sè, e non già per l'utile o il piacevole che ci producono; dobbiamo dunque rispettar gli esseri come buoni in sè, oggettivamente considerati, e non come buoni a noi, al nostro senso. Ora la Morale si propone d'insegnar le regole delle azioni, perchè siano buone rispettivamente agli esseri in sè considerati. Dunque il bene obiettivo è base e fondamento della morale.

51. Gli elementi dunque del bene morale sono questi: 1.° al bene morale è necessaria la cognizione del bene obiettivo; 2.° esso è il prodotto della volontà; 3.° nel bene morale vi deve essere l'ordine; 4.° deve partire dall'intelligenza e terminare nell'intelligenza; 5.° deve tendere all'assoluto.

52. Diciamo in primo luogo, che nel bene morale entra la cognizione del bene obiettivo. Infatti, affinchè le nostre azioni siano giuste e oneste si richiede che rispettino gli esseri secondo l'intrinseco loro pregio, secondo il grado di perfezione che hanno. Se noi li stimassimo e li amassimo di più o di meno di quel che sono, ci porteremmo ingiustamente verso di loro, sostituendo a quel che sono, quel che non sono. Di più, si richiede che noi li rispettiamo e li amiamo per l'intrinseco loro pregio, e non già pel piacere o per l'utile che a noi ne ridonda. Giacchè non si può dire di pregiar un essere per quel che è, se non quando il *motivo* del nostro amore e della nostra stima è fondato sul *pregio* di lui proprio, e non già sul *rapporto* ch'esso abbia verso la nostra facoltà di appetire e di godere. In questo rispetto disinteressato consiste lo *bontà morale* delle nostre azioni. Ma per poter portare agli esseri questo amore e questo rispetto è necessario considerarli obiettivamente, come buoni e perfetti in sè e non già come buoni relativamente a noi. Dunque nell'essenza del bene morale entra il concetto del bene obiettivo.

(a) La *moralità* considerata in astratto e come una delle forme dell'essere, appartiene essenzialmente a Dio, accidentalmente poi a tutte le creature intelligenti. Qui noi la consideriamo soltanto qual'è nell'uomo.

33. Ma il bene obiettivamente considerato non basta ancora a costituire l'essenza del bene morale; è necessario che si aggiunga l'opera della volontà. Anzi questa ne è l' elemento principale, mentre ci può essere il primo elemento, il bene obiettivo, senza che ancora ci sia moralità: laddove non ci può essere il secondo, la volontà, senza che la moralità esista. Io posso fermarmi a contemplare un ente come buono in sè, posso valutarlo e stimarlo per quello che è, ma con una *stima* affatto *speculativa*, senza che la volontà si muova ad amarlo nè odiarlo. Fin qui la moralità non è ancora spuntata, perchè non ha operato che l' intelletto con una riflessione meramente speculativa, che per sè non è nè buona nè cattiva, o più tosto è buona fisicamente e logicamente, ma non moralmente, non potendosi dire che uno sia giusto e buono verso un ente per ciò solo che lo contempla nella sua entità e perfezione. Solo allora che alla stima speculativa si aggiunge la stima volontaria e pratica, comincia ad esistere il bene morale. Dunque il bene morale consiste nella *relazione tra la volontà e il bene obiettivo*, e può definirsi *il bene contemplato dall' intelletto come bene in sè stesso e voluto dalla volontà.*

54. E ciò basterebbe a darci un'esatta nozione del bene morale. Nondimeno a maggiore schiarimento delle cose deduciamo dal già detto gli altri elementi del bene morale, che nei due già accennati sono implicitamente compresi. E per prima cosa diciamo che nel bene morale c'è l'*ordine*, cioè che non si può amare moralmente l'essere, senza che si ami a un tempo l'ordine del medesimo. Se l' essere infatti e il bene sono la stessa cosa; se ogni essere presenta un *ordine intrinseco* che lo costituisce questo essere più tosto che quello; se finalmente il bene morale consiste nel bene percepito dall'intelletto e amato dalla volontà nella sua propria natura obiettiva, non si può dunque amar l'essere qual è, senza amar l'ordine a lui essenziale. Quest'ordine, appunto perchè intrinseco all'essere e da lui indivisibile, vien percepito e conosciuto con quell'atto stesso, col quale l' intelletto percepisce l'essere nella cognizione diretta. Ma il bene morale consiste appunto in quest'essere e in quest'ordine percepito dall' intelletto e amato dalla volontà. Dunque il bene morale esige che la volontà voglia l'ordine intrinseco dell'essere. Diversamente se la volontà amasse l'essere di più o di meno di quel che è realmente, ciò non sarebbe un amarlo, ma un odiarlo, distruggendo per quanto è da lei, quell'ordine che l'essere ha naturalmente. Completando pertanto la definizione già data del bene morale, diciamo ch' esso consiste nel *bene obiettivo conosciuto dall' intelletto e voluto dalla volontà nell'ordine suo intrinseco.*

55. Fra i beni che l'intelletto conosce, abbiam distinto quelli che hanno ragion di *fine* da quelli che hanno ragion di *mezzo*: quelli son beni a sè stessi, avendo natura intelligente e personale, dove questi non sono beni che rispetto agli esseri intelligenti,

che se ne servono come di mezzi per conseguire il lor fine. Ciò posto, se il bene morale consiste nell'amar l'essere nel suo ordine intrinseco, esso non può partire che dall'essere intelligente nè avere per fine che il bene di un essere intelligente. Il bene morale non può partire che dall'essere intelligente, perchè solo questo può conoscere il bene nel suo ordine intrinseco; deve poi avere per fine il bene di un essere intelligente, perchè l'intelletto non trova in natura niun altro essere, che abbia un' esistenza così sua propria che ripugni a servir di mezzo a un altro essere, e che sia in questo senso fine a sè stesso, se non quello che è dotato della facoltà di conoscere.

56. Per ultimo elemento del bene morale abbiam posto quello di tendere all'assoluto; giacchè ogni ente o è rispettabile per sè, o per qualche altro ente che gli sia superiore. Ma di rispettabile per sè non c'è che l'assoluto, il quale solo è l'essere, mentre gli altri enti *hanno l'essere* o a dir meglio *l'esistenza* per virtù dell'assoluto. Dunque essi dipendono da lui, e non hanno in sè un merito assoluto di rispetto e di amore; dunque non sono fine ultimo a sè stessi.

57. Ma perchè dunque le intelligenze create si dovranno rispettare come aventi natura di fine? Il titolo di questo rispetto non è posto nella natura umana in quanto è creata, ma nasce dall'ente ideale splendente all'umano intuito, pel quale l'uomo s'inalza all'assoluto e se lo propone come fine; è per questo che l'uomo è rispettabile.

58. Conosciuta l'essenza del bene morale, anche il male morale è conosciuto. Come il bene morale consiste nell'amare il bene obiettivo secondo l'ordine suo intrinseco; così per l'opposto il male morale consiste nell'amar l'essere senza curarsi dell'ordine suo, anzi nell'amarlo a ritroso di quest'ordine stesso.

Ma perchè la volontà prescinde da quest' ordine nel rispetto e nell'amore dell'essere? Se ciò avvenisse per mancanza di cognizione, la volontà non vi avrebbe parte, e perciò mancherebbe il male morale, mentre mancherebbe uno de' suoi elementi, cioè il fine perverso della volontà. È dunque necessario al male morale, che la volontà ami l'essere in un grado diverso da quello che le vien presentato dall' intelletto.

Or come può avvenire questo disordine? Noi abbiamo distinto due specie di beni, il subiettivo e l'obiettivo. L'anima nostra ha una innata propensione ad amare il bene subiettivo. Allorche poi questo viene in collisione col bene obiettivo, la nostra volontà deve fare uno sforzo per dare la preferenza a questo sopra quello. Dal quale sforzo rifuggendo, sia per debolezza, sia per malizia, la volontà si inchina ad amar le cose per un rispetto subiettivo; e così ama quelle che le giovano, e odia quelle che le sono moleste. Il mal morale pertanto consiste nel preferire il bene subiettivo al bene obiettivo, allorchè questi due beni vengono in

collisione fra loro. Quest'ultima condizione è necessaria, giacchè talvolta e l'uno e l'altro bene vanno in pieno accordo, e allora si può ad un tempo appetire il proprio bene subiettivo e operare moralmente bene.

ARTICOLO QUINTO

In che modo la volontà produca il bene e il mal morale.

59. L'essenza del bene morale sta nel bene obiettivo percepito dall'intelletto e voluto dalla volontà nell'ordine suo intrinseco. Ora si domanda in che modo la volontà si faccia autrice di questo bene: quistione importantissima, che ci condurrà poi ad esprimere il supremo principio morale con la formola che gli conviene.

60. La volontà è la facoltà per la quale noi siamo i veri autori delle nostre azioni; essa è quella che move il soggetto, o meglio è il soggetto che move sè stesso ad amar le cose conosciute come buone in sè. Questa è l'unica facoltà attiva propria delle nature intelligenti.

61. La volontà non potrebbe moversi a operare, se non precedesse qualche cognizione dell'intelletto; giacchè la volontà non è altro che la forza di operare per una ragione, cioè dietro la cognizione di qualche cosa Solamente allorquando l'intelletto possiede delle idee, le quali poi si convertono in ragioni, solamente allora la volontà può deliberare, scegliere, volere.

62. La cognizione che precede l'atto della volontà, chiamasi *cognizione diretta*; cognizione istintiva e necessaria, nella formazione della quale non interviene alcun atto della volontà, ma unicamente la forza istintiva, che mette in movimento la facoltà percettiva. Così se io passo dinanzi a un oggetto, le sensazioni passivamente ricevute destano il mio spirito alla percezione di esso, e lo spirito si move istintivamente, ma non volontariamente a percepirlo. Questa percezione contiene la cognizione diretta della cosa, cognizione in cui la volontà mia non ebbe alcuna parte, essendo impossibile che io volessi ciò che non conosceva. Dunque la cognizione diretta non è volontaria, ma istintiva e indeliberata, e perciò non contiene alcun elemento morale.

63. Cosa si ricerca dunque, acciò la volontà si alzi a operare, e voglia o non voglia una cosa? Si ricerca che si affissi nella cosa conosciuta riflettendo all'idea della medesima, ed eccitandosi così ad amarla o pure odiarla a seconda del diverso rispetto sotto cui la considera. Fino a tanto che io non la considero sotto l'aspetto di un bene o di un male, non posso avere alcuna ragione di amarla nè di odiarla; io non la conosco ancora come un *bene* o un *male*, ma soltanto come un *ente*. L'atto volitivo dunque, l'atto morale non ha luogo che nell'ordine della *cognizione ri-*

flessa. Anzi l'atto stesso della volontà è un atto particolare di *riflessione* o sia di *ricognizione.*

64. Qui però bisogna distinguere due sorte di riflessione, la *speculativa*, e la *pratica* e *volontaria.* La prima è quella che si ferma nei termini della semplice cognizione, senza che la volontà si mova a operare; la seconda è quella che viene istituita dalla volontà pel fine di operare, e termina con una volizione.

65. A ben intendere questa distinzione, si considera la natura della facoltà del riflettere e il diverso esito che la riflessione può avere. 1.° La riflessione può essere un semplice ripristinamento o un rinforzo di attenzione sulla cognizione diretta, senza generare alcuna nuova cognizione, ma solamente rendendo più attuale e più viva la cognizione diretta. 2.° Essa può analizzare, unire e integrare le cognizioni precedenti; e così essa è fonte di nuove cognizioni: allora l'aumento di cognizione è il termine di questa riflessione. 3.° La riflessione della prima specie, quella che non forma nuove cognizioni, può terminare il suo atto in due modi; cioè o con una semplice e inoperosa contemplazione delle cose, o movendosi ad amarle, aderendo volontariamente alla bontà loro intrinseca. Quest' ultimo atto della riflessione contiene una volizione, che è appunto l'atto morale. C'è dunque una specie di riflessione, che non è che una contemplazione immobile della cognizione diretta; e questo atto nè produce alcuna nuova cognizione, nè contiene volizione alcuna. E c'è un' altra specie di riflessione, che produce qualche cognizione nuova, ma che nè pur essa non è una volizione. Ce n'è finalmente una terza, la quale non si limita a contemplare un oggetto conosciuto, ma si compiace dell' intrinseca sua bontà e perfezione, vi si affeziona e l'ama; e questa contiene una volizione. Le prime due specie appartengono alla riflessione speculativa; la terza è la riflessione pratica o morale.

Da tutto ciò possiamo conchiudere, che il bene morale consiste nel *riconoscimento pratico* o sia *volontario dell' essere*, e che la volontà perviene a questo riconoscimento mediante un atto di riflessione pratica.

66. Affinchè questo riconoscimento meriti il nome di morale e pratico, fa d' uopo che sia il prodotto della volontà, fonte e causa efficiente del bene morale, e non già dell'intelletto solamente, che non è facoltà libera ma necessaria. In qual modo però la volontà fa sua propria la riflessione e il riconoscimento dell' essere? Può ella disconoscere e negare ciò che conosce? e se non lo può, come mai può dirsi causa del male o del bene morale? Giacchè se essa non ha alcuna influenza su la cognizione stessa, svanisce il concetto di moralità, a costituir la quale si ricercano due elementi, 1.° la cognizione che è necessaria, e 2.° la volontà libera.

67. Non c'è dubio che la volontà non può operare, se non indotta da qualche *ragione* o *motivo razionale*; giacchè il suo pro-

prio carattere si è di operare dietro una cognizione precedente. Ciò posto, se noi proveremo che la volontà è libera nel produrre a sè stessa questa ragione, sarà provato altresì ch'essa può tanto riconoscere, quanto disconoscere l'essere che le vien presentato dall'Intelletto.

68. Acciocchè la volontà possa moversi a un'azione, amando o vero odiando l'essere, è necessario che faccia un giudizio col quale lo stimi come buono o come cattivo; questo è quello che chiamiamo ***giudizio pratico***, produttore della ***stima pratica***, che precede sempre l'***amor pratico*** o sia l'***azione*** della volontà. L'uomo non può accrescere o scemare il suo amore per una cosa, se non a condizione di scemare o accrescere la sua stima pratica per la medesima; giacchè è legge immutabile dell'essere che l'amore derivi da una precedente stima. Che se l'uomo è libero nel produrre a se questa stima pratica, libero sarà del pari nell'amore. Ciò posto, l'uomo non è libero nella cognizione diretta, mentre prima di questa non esiste nella sua mente l'idea della cosa, e perciò non può essere spinto o inclinato a volerla o a non volerla. Con questa cognizione egli percepisce le cose affatto passivamente, non mettendoci altra forza attiva che quella del cieco istinto; e perciò le percepisce come sono in sè o sia quali si presentano al suo intelletto, senza poterle alterare, aggiungendo o togliendo loro alcuno dei pregi di cui sono fornite. Ed è quindi per ciò, che la cognizione diretta ci presenta la pura e schietta verità, e ci rende capaci di rispettar l'essere nell'ordine suo intrinseco.

Fin qui dunque non c'è nulla di volontario, nulla di morale. Vero è che l'acquisto di una nuova cognizione è sempre accompagnato da un certo diletto dell'animo, che, fatto per la verità, si compiace in essa nel primo conoscerla. Ma questo diletto è tutto intellettuale, la libera volontà non ci ha parte; è inoltre limitato al soggetto percepiente, e non si estende alla ragione obiettiva del bene percepito. Non è così della cognizione riflessa; questa è soggetta alla volontà, la quale può condurla a quel risultato che più è conforme al suo arbitrio. A far questa riflessione la volontà non può esser mossa dalle idee delle cose percepite, perchè le idee da sole sono fredde e inefficaci. Deve dunque moversi eccitata dagli istinti o da qualche amor precedente, come dall' istinto morale, dall'amor generale al bene, o anche dall'inclinazione al male. Tutti questi affetti non essendo cose estrinseche all' anima stessa, la volontà può a suo piacere seguirle o resistervi, eccettuati i casi in cui essa viene dai bassi istinti soprafatta, come vedemmo parlando dei limiti della volontà.

Cosa farà dunque la volontà per operare il bene o il male morale? Essa non può produrlo, se non per mezzo della stima pratica, del giudizio pratico; ma non può produrre questo giudizio, se non riflettendo sulla cognizione diretta. Ora, in questa riflessione non è necessitata, ma libera. Dunque è libera sì nel giudizio

pratico, che nel susseguente amor pratico. La volontà infatti può portarsi verso l'essere direttamente conosciuto in due opposte maniere. Può riconoscere schiettamente tutti i pregi dell' essere concepito nella cognizione diretta senza esser mossa da alcun fine secondario, da alcun privato interesse, e così indursi a stimarlo qual è in sè stesso; ma può eziandio fare il contrario, detrarre dei pregi e della dignità dell'essere, o crescerla oltre il vero, seguendo in entrambi i casi non la verità che le vien presentata dalla cognizione diretta, ma il proprio istinto, il piacere o l'utile proprio, insomma una vista subiettiva. La volontà dispone della propria riflessione a suo piacimento, ed ora la diffonde su tutte le qualità e i pregi dell'essere, ora invece la ferma e restringe sopra una più che sulle altre, o la ritira affatto dai pregi dell' essere per riguardarlo soltanto sotto l'aspetto favorevole alla propria passione, occupandosi tutta de'suoi difetti; ora finalmente vi aggiunge dei pregi trovati dalla propria fantasia e dai propri appetiti, e punto non esistenti nella cosa, o de' difetti che non ci sono, per aver così motivo di odiarla. Poichè la volontà non opera, se non è diretta da qualche ragione, vero o falsa che la sia.

Di mano che la volontà viene rinforzando la sua riflessione, nasce anche nell'anima un'*apprensione viva* e *attiva* della cosa, la quale è poi ragion sufficiente di quel giudizio pratico che abbiam detto essere susseguito dall'amor pratico, cioè dalla volizione che ama o vero odia l'essere, lo ama schiettamente e secondo verità, o lo ama e lo odia indebitamente, a seconda del fine pel quale si è fatta a riflettere. Nel primo caso c'è il bene morale, nel secondo il male morale.

Ora si dimanda: allorchè la volontà si fece a riflettere sulla cosa direttamente conosciuta, fu ella necessitata a riflettere, anzichè a desistere da quella riflessione? fu ella determinata necessariamente a riflettere d'un modo anzichè di un altro? Non già; ma in quella prima riflessione ella fu pienamente libera; mentre niente la stringeva a operare di un modo più tosto che di un altro.

69. Ma si dirà: d'onde proviene ch'ella alteri e guasti l'atto della riflessione a suo piacere? A ciò si risponde che la volontà non si move a operare se non dietro un impulso che le viene dagl'istinti, cioè dall'istinto o morale o sensuale o razionale, giacchè le idee pure, come abbiam detto più volte, non bastano a moverla all'amore. Si osservi però che nè meno questi istinti, eccettuati i casi in cui la libertà è impedita o ristretta nel suo operare, nè men, dico, questi istinti possono costringere la volontà a preferire il male al bene morale; perchè se l'istinto verso il bene subiettivo trascina spesso a violare la verità, l'istinto morale, nascente dalla percepita bontà degli esseri, invita alla virtù e alla giustizia. L'uomo dunque può sempre far prevalere un istinto sull'altro, e quindi la volontà, potenza suprema, può dare ai propri appetiti, ai propri effetti quella piega che vuole.

70. Qui si presenta un' altra difficoltà. Si dimanda come mai la riflessione volontaria possa vedere nelle cose, su cui si ferma, quei pregi che non hanno, e non vedere quelli che hanno realmente. Se la cognizione diretta è necessaria e indeliberata, la volontà, voglia o non voglia, deve riconoscere le cose come sono in sè, non può alterarne la verità.

Si tenga ben distinta la cognizione diretta dalla riflessa, e questa specie di contradizione svanirà. Se è vero che nella cognizione diretta non può entrare errore di sorta, come dimostrammo più d' una volta; non è vero del pari che ciò avvenga anche nella cognizione riflessa. Io mi appello al fatto pur troppo frequente fra gli uomini. Quante volte essi negano le verità più indubitabili e si ostinano a sostenere il falso, perchè favorevole ai loro interessi, alle loro passioni! Lasciamo pur da parte le aperte menzogne; con queste si tenda bensì di far credere agli altri che si ha una data persuasione, o si vuole indurli in quell'errore che si sostiene, ma internamente si ha poi una persuasione ben diversa. Parliamo invece di quei giudizî coi quali l' uomo si sforza d' ingannare sè stesso. Allorchè l'uomo è preoccupato da qualche passione, pregiudizio, spirito di parte, inclina a credere vero tutto ciò che con la disposizione dell' animo suo si accorda, ogni vano pretesto è per lui una ragione; ogni voce e rumore degno di nessuna fede lo reputa una notizia certa; ogni apparenza la tiene per una realtà. Con quanta finezza d' ingegno non cerca di attenuare e infirmare gli argomenti contrarî! con quant' arte e diligenza li tace a sè stesso o li dipinge con quei colori che vuole! quanto non sa dissimularli e perfino metterli in dimenticanza! Di qui nasce sovente che di un fatto medesimo sono tanto diversi, anzi opposti e contrarî i giudizî e le interne persuasioni; e la verità certamente non può esistere tutta da entrambe le parti. Or d' onde proviene questa opposizione di giudizî, se non dalla volontà, la quale, essendo predisposta diversamente, in un caso si abbandona pienamente alla verità, e in un altro segue l' impulso della passione? Il fatto pertanto, confessato pur troppo da tutti gli uomini, anche dagli appassionati, quando subentra la calma nell' animo o quando non si tratta di un lor privato interesse, il fatto, io dico, ci attesta a non dubitarne che l' uomo arriva a formarsi delle persuasioni false, negando ciò che pure ha percepito, e sostenendo come vero ciò che percepito non ha.

71. Del resto, per operare il male morale, non è punto necessario che si abbia una persuasione tale da escludere affatto la sua contraria; basta che si possa trovare un pretesto, una ragione comunque falsa; giacchè senza una ragione la volontà non può operare. Allorchè il male che si vuol commettere è tanto evidente e la luce della verità è tanta che non può affatto spegnersi all' occhio dell' uomo appassionato, la volontà tuttavia ritira più che può la riflessione da questa, e la tien fissa sui motivi suggeriti

dalla passione; il che fa che la persuasione sincera della verità rimanga, per così dire, neghittosa e inefficace, e lasci luogo a un'apprensione viva delle cose tutta conforme alla voce dei bassi appetiti, da cui la volontà conchiude che le torna meglio abbandonarvisi, più tosto che far loro una resistenza penosa e difficile, ripetendo quel detto: *video meliora proboque, deteriora sequor*. Nel fatto che pocanzi accennammo, l'uomo pecca francamente e nella persuasione di non peccare, finchè scosso per avventura dalla forza della verità che torna a brillare nello stato di calma, s'accorge di avere errato liberamente, e di essere stato perciò non meno colpevole, quantunque persuaso. In quest'altro caso il male morale è accompagnato da un chiaro e forte rimorso, che non lascia alla volontà verun appiglio e che la costringe a vergognarsi nell'atto stesso che lo commette. E nell'uno e nell'altro caso la volontà è causa libera di quell'errore o di quel vano pretesto, pel quale s'indusse a disconoscere l'essere. Il qual disconoscimento è implicitamente contenuto anche nell'animo di colui, che dice di vedere il meglio e di appigliarsi al peggio, mentre non si può violare una legge, senza dire prima a sè stesso: *ora mi conviene far così*; *è meglio per me seguir l'istinto che l'austera verità*. Parola veramente assurda e indegna di un essere intelligente, ma che pur si pronuncia tacitamente da chiunque si abbandona al mal morale.

CAPO SECONDO

Della suprema legge di natura, o sia del principio morale.

72. Conosciuta l'essenza del ben morale, che consiste nel *riconoscere praticamente ciò che si è conosciuto direttamente*, ci rimane a dimostrare che l'essenza stessa del bene morale, presente al nostro intelletto, non è altro che il supremo principio della moralità, vale a dire la legge di natura impressa negli animi nostri, che siam tenuti a seguire in ogni nostra azione.

ARTICOLO PRIMO

Della legge morale in genere.

73. E per prima cosa ci bisogna premettere che cosa intendiamo per legge, e in che riponiamo la legge morale, per dedurre qual sia quel sommo principio morale che cerchiamo.

74. Tutte le leggi, umane o divine, civili o ecclesiastiche, suppongono una legge primitiva e suprema, da cui ricevono la forza che hanno di obbligare, e di cui perciò non sono che tante particolari determinazioni. E chi sarebbe infatti che volesse chiamare

col nome di legge un comando che si opponesse manifestamente alla verità e alla giustizia? Che se ciò non può stare. la verità e la giustizia, che nella sua essenza è una e semplicissima, è una legge superiore a ogni altra; legge che in Dio s' immedesima con la sua stessa essenza, e che pei legislatori umani deve servire di norma e modello nella compilazione delle loro leggi: dirò di più; legge che tutti gli uomini devono consultare e seguire anche in quelle azioni che non sono loro comandate da veruna legge positiva, e che sono lasciate al loro arbitrio. Chè niuno può dubitare, che ogni sua azione debba essere buona giusta morale. Al di sopra pertanto di tutte le norme o leggi c' è una norma, una legge suprema, che non avendo di mira che di render buone o morali tutte le azioni umane, si chiama *legge morale*.

75. La legge morale si definisce — una nozione della mente, con cui si giudica della moralità delle azioni, e a norma della quale si deve operare —.

76. 1.° La legge si chiama una *nozione*. Una legge, qualunque ella sia, è sempre una norma, una regola di operare. Ma cos'è una norma di operare se non un' idea che serve di modello, di esemplare, a cui confrontare le azioni, per vedere se sono quelli quali devono essere? Affinchè io possa giudicare se un' azione è lecita o illecita, buona o malvagia, fa d' uopo che io conosca l' essenza della bontà morale, che cioè ne abbia l' idea: se io l' ignorassi, non potrei fare questo giudizio. Dunque la legge, che non è altro che una regola di condotta, si riduce a un'idea.

77. Si dirà che la legge suppone due subietti, un superiore che comanda, un inferiore che deve obedire; e perciò consiste in qualcosa di reale, e non già di astratto; in una volontà imperante, e non già in una mera idea. Ma questa difficoltà primieramente confonde l' essenza della legge con le leggi particolari positive. Di queste è vero che suppongono una volontà imperante, la quale stabilisce una norma fino a certo punto arbitraria di operare; ma non è vero di ogni legge, non è vero della *legge morale suprema*, la quale è indipendente da ogni volontà e da Dio stesso; e non suppone già un *superiore imperante*, ma s'immedesima, come vedremo, con le essenze immutabili delle cose (*a*).

In secondo luogo nega ogni legge pura e astratta dalle sussistenze, e così riduce le norme di operare a un pretto empirismo. Noi per vero non possiamo essere obbligati a porre o lasciare una data azione, se non ci si presenti qualche ente reale. Ma qualunque ente ci si presenti, in qualunque occasione di operare ci troviamo, se non esiste prima nella nostra mente una nozione, una

(*a*) È vero che anche l'idea divina che serve di legge suppone una mente in cui si trovi come nel proprio subietto. Ma quell'idea non obbliga già in quanto si trova nella mente divina, nel reale assoluto, ma in quanto fa conoscere il da farsi, il da lasciarsi.

regola di condotta, non possiamo sapere in che modo dobbiam comportarci. Dunque la legge, sia che si consideri come una cognizione pura o nell'atto in cui dobbiamo applicarla, è sempre una nozione. Anzi le leggi stesse di qualsivoglia legislatore sotto qual forma vengono a noi comunicate, se non sotto quella di una nozione? Sia pure che la loro forza obbligatoria si fondi nella volontà o divina o umana. Fintanto però che questa volontà non ci si renda nota, non può obbligarci. Allora dunque ci obbliga, quando è passata nella nostra mente; e ciò ch' esiste nella mente non è che una nozione.

Si ripiglierà che una nozione non obbliga, se non quando si sappia che è l'espressione di una volontà imperante, reale e sussistente. Il che, se bene sia vero soltanto delle leggi positive, e non della legge morale, tuttavia rispondiamo che appunto per questo abbiam detto nella definizione che la legge non è qualunque nozione, ma quella *seconda la quale noi dobbiamo operare*. La legge ci manifesta un'obbligazione, e quindi un titolo; non per questo cessa di essere una nozione. Trattandosi poi della legge morale, è una nozione, sia che si consideri nella mente del legislatore, o in quella del suddito. Nella mente del legislatore è la nozione che insegnà quali cose siano da comandarsi o da proibirsi; in quella del suddito è la nozione che manifesta quali cose siano da farsi o da tralasciarsi.

78. 2.° La legge morale è quella nozione, *con cui si giudica della moralità delle azioni*. Ciò è quanto distingue l'essenza della legge morale da tutte le altre nozioni. Se un' idea si prende come norma di un giudizio speculativo, fa l'officio solamente di *principio logico*, e serve per giudicare se le nostre proposizioni, di qualunque specie siano, son vere o false. Ma quando un' idea si adopera come regola, non di pensare, ma di operare, allora veste il carattere di *principio morale* o sia di vera legge; giacchè allora ci manifesta ciò che è da farsi o da fuggirsi, acciocchè le azioni siano buone e giuste.

79. 3.° Finalmente la legge morale è una nozione, *dietro la cui norma si deve operare*. La legge non si limita a porci sott'occhio il concetto del bene e del male, ma induce obbligazione di far quello e di fuggir questo. L'obbligazione è così essenziale alla legge, che senza di essa sarebbe una legge illusoria. Trattandosi però dell' obbligazione morale, essa nasce in noi dalla stessa natura della moralità; perchè chi conosce in che consiste il bene morale, conosce in pari tempo di essere tenuto a conformarvisi nelle sue azioni, e pel contrario conosce che il male morale deve schivarsi; il che vedremo più distesamente a miglior luogo.

ARTICOLO SECONDO

Del supremo principio morale.

80. Il *supremo principio morale* non è altro che una formola, una proposizione, la quale esprime il primo imperativo, o sia la prima legge morale riflessamente considerata, quella prima legge che è fonte di ogni obbligazione, anzi l' essenza dell' obbligazione stessa.

81. Ho detto la legge morale *riflessamente considerata*, perchè una proposizione, una formola non può appartenere che all'ordine della riflessione. E dovendo ora noi cercare qual sia l'essenza della legge morale, non possiamo a meno di far uso della facoltà di riflettere, anzi dobbiamo salire alla più alta delle astrazioni nell'ordine delle cose morali. Il che però non toglie, che il principio o la formola morale che noi costruiremo, sia nè più nè meno la stessa legge di natura conosciuta da tutti gli uomini capaci del bene e male: poichè in quella maniera che nessun uomo ne'suoi discorsi non può far senza dei supremi principî della ragione, quantunque non sappia formularli, così nessuno può conoscere l'obbligazione particolare delle proprie azioni senza aver scolpito nella mente il supremo principio morale, quantunque non sappia esprimerlo con parole o non possa esprimerlo alla precisa maniera del filosofo. Il che ho voluto dire in prevenzione della difficoltà che movono alcuni, pronti a dirci che il nostro principio non è quello onde il mondo pensa ed opera, perchè non sanno fare un'equazione tra le formole filosofiche, le quali ci esprimono positivamente e puramente le essenze delle cose, e le formole volgari che il più delle volte ce le esprimono in modo negativo e quasi sempre nella sfera dell'applicazione, con una formola specifica o al più generica, ma non mai universale.

82. Prima di esporre il principio morale che noi cerchiamo, vediamo quali caratteri egli deve avere, affinchè non si abbia a confondere il vero principio morale fondamentale e primo con altri principî che da quello dipendono. Di sei caratteri deve essere fornito il vero principio della morale. 1.° Egli deve esprimere la pura *essenza della moralità.* Coloro i quali pretendono che debba esprimere anche *l'impulso morale*, confondono la legge morale con le condizioni necessarie alla sua applicazione. 2.° Dev'essere *semplice*; questo carattere deriva dal primo, giacchè niente si dà di più semplice e indivisibile che la pura essenza delle cose, senza l'aggiunta di accidenti o concetti a lei stranieri. 3.° Dev'essere *evidente e necessario.* L'evidenza nel caso presente è lo stesso che la necessità. Se il principio esprimerà l'essenza della moralità, non ci sarà più luogo a dubitare della sua obbligazione, giacchè intesa una volta l'essenza del bene morale è intesa la *morale necessità* o l'obbligazione morale; e ciò senza alcun ragiona-

mento di mezzo, ma intuitivamente, e quindi con tutta evidenza, mentre l'accorgersi che c'è il ben morale, è lo stesso che conoscere senza più che c'è una regola dei costumi, una cosa che è da farsi appunto perchè buona, e una cosa da evitarsi perchè malvagia. 4.° Dev'essere *universale;* applicabile cioè a tutto le azioni indistintamente, per conoscere se siano buone o malvage. 5.° Dev'essere *supremo* o sia tale che non dipenda da nessun altro principio morale. 6.° Finalmente deve esprimere il *primo conoscibile morale*, quello che pel primo cade nella mente dell'uomo al primo istante ch'ei viene a conoscere l' obbligazione morale.

83. Questi caratteri sono contenuti l'uno nell'altro, e non presentano che diversi rispetti d'una stessa cosa; tutti poi scaturiscono dal primo che abbiamo enumerato, perchè l'essènza pura di una cosa ed è sempre la prima che si affacci alla nostra mente in qualsivoglia genere, ed è evidente e indimostrabile, e contiene implicitamente tutte le note accidentali e specifiche, ed è perciò semplice universale suprema. E se il principio morale sarà fornito di tutti questi caratteri, egli sarà altresì *formale* e non *materiale*, esprimendo la forza obbligante, ma non gli oggetti della medesima; sarà *positivo* e non *negativo*, perchè esprimerà l' essenza stessa della moralità, e non già qualche frase indeterminata vaga metaforica, come spesso avviene di certe formole, con le quali i filosofi hanno cercato di esprimere la suprema legge morale.

84. Ora, qual sarà questo principio che goda tutti i pregi accennati? Per costruire un tal principio basta ricorrere alla definizione della moralità da noi data. Noi abbiam collocata la moralità nella relazione che passa tra la volontà e il bene obiettivo, e abbiam detto che il bene morale consiste nel bene conosciuto in sè dall'intelletto e voluto dalla volontà nell'ordine suo intrinseco. Cercando poscia con qual' atto la volontà eseguisca il bene morale, trovammo ch'essa lo compie per mezzo di un atto della riflessione da essa diretta, pel quale riconosce praticamente, cioè con l'amore e col rispetto, l'essere conosciuto direttamente. Giacchè il bene obiettivo si conosce istintivamente nella cognizione diretta, e non si può rispettare ed amare dalla volontà se non con un atto proveniente dalla medesima; e questo è il riconoscimento pratico.

85. Nel riconoscimento pratico pertanto consiste la moralità. Il principio morale non deve esprimere che l'essenza di questa, mediante una formola imperativa. Dunque il principio che cerchiamo si esprime così: ***Riconosci praticamente nell' ordine suo intrinseco l'ente direttamente conosciuto***; o più in breve: ***Riconosci praticamente ciò che conosci direttamente.*** Questo principio così formolato gode di tutti i caratteri che gli abbiamo assegnato, come è facile a dimostrarsi.

ARTICOLO TERZO

Come l'essere ideale puro si converta nella suprema legge morale.

86. Il principio dunque della morale è lo stesso riconoscimento pratico dell'essere; al qual principio, ove si aggiunga la forma imperativa, esprima la suprema legge morale, o sia quella forza obbligatoria su cui si fonda l'obbligazione di ogni altra legge più o men particolare, tanto razionale che positiva, da qualsiasi legislatore emanata. Ora, per meglio intendere l'indole e la natura di questa legge suprema, passiamo a dimostrare che quell'essere ideale puro, il qual rischiara la mente d'ogni uomo e lo rende intelligente, è una stessa cosa col principio morale, e con la suprema legge.

87. Infatti, se la legge morale, come si è provato,non è che una *nozione* con cui giudichiamo della moralità delle azioni e secondo la quale si deve operare; dunque la suprema legge morale non è che la *suprema nozione*, la quale prende il valore di legge, appena si consideri come *regola di operare*.

Ma noi abbiam provato, che la prima idea o suprema nozione è quella dell'essere puro; dunque l'essere puro fa l' ufficio di prima legge morale. Ed ecco a quali argomenti noi appoggiamo questa affermazione. 1.° L'essere ideale puro, come vedemmo, è la norma anche di tutt'i giudizi; dunque è norma anche di quei giudizi con cui si conosce la moralità delle azioni. Ma la legge morale è una nozione con cui si giudica della moralità delle azioni; a fare il qual giudizio usiamo dell'essere ideale. Dunque l'essere ideale è la prima legge morale. Solo si richiede,ch'esso si riguardi come norma dell'operare. 2.° L'idea dell'essere si converte nell'idea del bene. Ma l'idea cioè del bene obiettivo, è la norma dell'operare. Dunque l'idea del bene obiettivo in universale è la prima legge morale.

88. Così l'essere ideale, lume dell'umana ragione, come principio ideologico, è l'idea madre; come principio logico , è la prima verità naturalmente conosciuta; come principio morale, è la prima legge. E non può essere altrimenti; giacchè la prima idea deve contenere virtualmente tutti i concetti essenziali all' intelligenza, i quali concetti altro non sono che diversi riguardi dell'unico e medesimo essere, mentre l'essere considerato nella sua relazione con una mente che la intuisce, è *idea;* veduto nella relazione con le cose di cui è modello o esemplare, è *verità*; risguardato come principio d'ordine e perfezione, è *bene*; questo poi contemplato come regola delle azioni, è *legge* o idea del *retto* e dell'*onesto*.

ARTICOLO QUARTO

Identità della prima legge morale coi concetti comuni di giustizia equità e virtù.

89. La suprema legge morale, che prescrive il riconoscimento pratico dell'essere, non è altro che il principio stesso della ***giustizia***, presa questa nel senso il più esteso, voglio dire per quella virtù che ***dà a ciascheduno il suo***. La giustizia infatti non può esistere, se non quando la stima volontaria che si fa delle cose, sia rigorosamente uguale al merito delle cose stesse. Chi pregia un essere di più o di meno nella sua dignità o bontà intrinseca, costui si rende ingiusto, perchè la sua stima non si accorda con la verità. Ora, essendo l'uomo fornito di ragione e d' intelletto per conoscere e amare la verità, è tenuto a seguire in tutte le azioni questa regola che prescrive il perfetto equilibrio tra la stima pratica e la cognizione diretta, ci porge l' essenza della cosa, ci fa conoscere tutto l'essere che in essa esiste: dunque ci presenta la pura e schietta verità: ci fa conoscere, a cagion d'esempio, l'animale come un ente privo d'intelligenza e solo fornito di senso corporeo; l'uomo come un ente non solo sensitivo, ma anche razionale; Dio come l'Ente, cioè come l'infinito e assoluto. Se noi inseguito, riflettendo sugli enti conosciuti , riconosciamo fedelmente tutto ciò che in essi sappiamo esistere, rispettiamo il grado di loro bontà e così diamo con la stima pratica a ciascheduno il suo, noi siamo con ciò giusti ed onesti; ma se invece non li riconosciamo, cioè non li apprezziamo ed amiamo come sono in sè secondo il grado di loro dignità; allora noi facciamo loro ingiuria, ci portiamo verso loro ingiustamente.

90. Per tal maniera noi abbiamo tradotto in concetti filosofici, che vuol dire chiari ed evidenti senza nulla sottintendere, il concetto volgare di giustizia, comune ai dotti egualmente che agli indotti. Tutto intendono difatti;che l'uomo giusto è colui che dà a ciascheduno il suo, nè più nè meno, che giudica imparzialmente secondo verità. che si guarda da tutte le azioni dannose: tutti intendono che per tenersi in questa via della giustizia non si deve far altro che conformare le proprie azioni alle proprie cognizioni; giacchè, quando non abbia seguito schiettamente il dettame della ragione e abbia stimato gli esseri in quel modo che li conosce,costui da tutti è detto uomo *semplice* e giusto,come spesso si esprimono le Scritture. Ma che altro è questo, se non un conformare la cognizione pratica alla cognizione diretta? Allorchè le due cognizioni, la diretta e la riflessa volontaria, sono in pieno accordo, allora non si dà nell'uomo che una persuasione sola; questa è la ***semplicità*** lodata dalle Scritture, la qual consiste nel mettere in pieno accordo la persuasione volontaria e morale con la necessaria e indeliberata,propria della cognizione diretta. Ma quando la

ricognizione volontaria è in opposizione con la diretta, allora si danno due persuasioni; una necessaria e vera, che dipende dalla natura dell'intelletto; e un'altra libera e menzognera, che dipende dalla volontà ; ed ecco la *duplicità*, vizio contrario alla semplicità succennata.

91. Il concetto di riconoscimento pratico si accorda eziandio col concetto di *equità*. Il concetto di equità contiene quello di *eguaglianza*; e questa esiste appunto nel pratico riconoscimento dell'essere. Chi di fatto riconosce praticamente l' essere, mette in equilibrio la stima pratica con la cognizione diretta.

92. Nell' idea di giustizia si contiene l' idea di *diritto*. Talvolta però la giustizia si prende in un senso più esteso, per indicare la pratica d'ogni specie di ben morale; e allora è lo stesso che la *virtù* o la *bontà morale*. Questo concetto comune a tutti gli uomini, i quali chiamano buono e virtuoso colui che non solo si astiene dal far danno, ma si esercita ancora nel praticare il bene, nell'amore de'suoi simili e nel culto di Dio, questo concetto, dico, si accorda perfettamente col principio morale del riconoscimento pratico. A riconoscere pienamente gli esseri con le proprie azioni non basta rispettare i loro diritti; bisogna anche e assentire internamente al loro bene, e praticare esternamente quelle azioni che manifestano l'interno amore, soccorrendoli, aiutandoli al conseguimento del loro fine, per ultimo praticando quegli atti coi quali riconosciamo l'Ente assoluto. La virtù infatti non è cosa divisibile; essa è semplicissima,e suppone un'abituale disposizione della volontà a volere tutto il bene che dipende dalle nostre forze. Questo è inchiuso nel riconoscimento pratico dell'essere. Dunque un tal riconoscimento va d'accordo col concetto comune di virtù e di bontà morale.

93. Da tutto ciò risulta 1.° che il principio del riconoscimento pratico, esprimendo la pura essenza della moralità, contiene virtualmente ogni specie di ben morale, il giusto, l' equo, l'onesto, la virtù, e se c' è altra maniera di nominarlo, come sotto altro aspetto si nomina il proibito, il comandato, il lecito, il lodevole e simili. Giacchè, qualunque alla fine sia l'azione che si vuol fare, acciocchè sia buona deve necessariamente consistere in un pratico riconoscimento dell' essere secondo il posto che occupa; 2.° che in qualunque modo il concetto di giustizia virtù e simili, venga definito, esso coincide con quello da noi dato, e che è risultante di due elementi, dell' oggetto conosciuto nel suo ordine, e dell'atto volontario che rispetta l'essere nel suo ordine stesso.

ARTICOLO QUINTO

Il principio del riconoscimento pratico è identico con la legge naturale universalmente conosciuta.

94. Se il principio morale che prescrive il pratico riconoscimen-

to dell'essere è il principio della giustizia, della virtù e dell'onestà; ne segue ch'esso alla fine non è altro che la *legge naturale*, così chiamata da tutti i filosofi, e che tutti ammettono come non già insegnata nè imposta da verun legislatore, ma esistente in natura e nata con noi, partecipazione della legge divina, eterna, immutabile, la quale si riduce alla stessa *idea dell'essere*, con cui si conoscono tutte le cose. L'essere ideale, che noi chiamiamo *lume naturale dell'umana ragione*, non differisce dalla *legge* che pel diverso officio che adempie, mentre si chiama lume in quanto rischiara la mente a conoscere il *vero*, e si chiama legge inquanto ci fa conoscere il *retto*. Avendo noi dimostrato che tante sono le leggi, quante sono le essenze delle cose; e le essenze delle cose non conoscendosi che per mezzo della prima idea che illustra la nostra ragione; la legge naturale che virtualmente contiene tutte le leggi inferiori, altro essere non può che la prima idea, la prima verità, in una parola il lume stesso della ragione.

95. E questa legge la diciamo indifferentemente *naturale* e *razionale*. Si chiama naturale in due sensi distinti: 1.° perchè la stessa *natura* degli enti, ove appena si conosca, diventa norma dell'operare; perchè, secondo più comunemente s' intende, noi la conosciamo col semplice lume naturalmente impresso alla nostra mente. Si chiama poi *razionale*, inquantochè è conosciuta con le sole forze della ragione, e non già appresa da alcun maestro nè impostaci dall' autorità di alcun legislatore. Parimenti si può chiamar naturale, finchè si considera nella sua prima apparizione, come una cosa sola con gli esseri reali; razionale poi, quando si è già separata dai reali, e non esiste che nella ragione per mezzo di qualche formola astratta.

96. Ma per meglio conoscere l' indole di questa legge, distinguiamone tre specie diverse: la legge *eterna*, la *naturale*, la *positiva*.

97. La legge eterna vien definita da sant' Agostino: *La ragione divina, o sia la volontà di Dio che comanda la conservazione, e proibisce la perturbazione dell'ordine esistente in natura*. Ben a ragione sant'Agostino immedesima la ragion divina con la divina volontà, mentre in Dio la volontà è essenzialmente conforme alla divina ragione. Or cosa vuole Iddio? Vuole la conservazione di quell'ordine in cui egli ha distribuiti gli esseri della creazione; vuole dunque che l'uomo riconosca l'essere secondo il suo ordine intrinseco.

98. Nel che spicca con tutta evidenza l'identità del supremo imperativo divino col supremo imperativo umano da noi posto come principio dell'Etica; giacchè sì l'uno che l'altro prescrivono il rispetto dell'ordine.

99. Quindi è che secondo san Tommaso e tutta la filosofia cristiana, la legge naturale consiste in una *partecipazione della legge*

eterna e divina, fatta alla creatura razionale. E veramente, se noi possediamo un'idea che ci serve di norma per giudicare dell'essenza delle cose e per misurarne i pregi; se questa idea è divina eterna immutabile; noi siam partecipi della stessa divina ragione, con la differenza che in Dio tutto è completo e assoluto, e in noi da principio quell'idea è indeterminata, nè mai si determina pienamente; cosicchè l'ordine delle cose è a Dio essenzialmente noto, a noi si fa conoscere poco a poco nelle diverse nature e sussistenze che percepiamo o che conosciamo per via di ragionamento.

100. Per ultimo la legge positiva consiste nella *libera volontà di un qualche legislatore, espressa e imposta ai sudditi per via di segni appropriati.* Quest'ultima specie di legge, appunto perchè dipendente dalla libera volontà di un legislatore, non può rendersi a noi conosciuta col semplice lume della ragione, ma fa d'uopo che il legislatore la promulghi con segni esteriori; e la sua forza obbligante non comincia che all'atto di questa sua manifestazione esteriore.

101. Ma qualunque sia la legge positiva, venga imposta da qualsiasi più sublime potestà, essa non può aver forza di legge, se non è conforme ai dettami della legge naturale. E la ragione si è, che questa è norma invariabile e assoluta della giustizia, essendo fondata nella essenza stessa dell'essere, che non può mutarsi. Onde, se un decreto di un legislatore tende al rispetto e al bene delle intelligenze, induce obbligazione; in caso contrario, non ha ne può avere alcun valore di legge. Egli è anche per questo, che la legge naturale, meno che nelle più rimote sue conseguenze, non ha d'uopo di altro maestro nè di altra autorità che del lume innato della ragione; e chi viola una legge positiva, in alcuni casi va esente da colpa, e la stessa legge positiva può essere sospesa, mutata, abolita; laddove, tranne il caso eccezionale suddetto, non si può mai senza colpa violare la legge di natura, la quale è immutabile e assoluta.

ARTICOLO SESTO

Si prova l'esistenza della legge naturale innata.

102. Se tutti gli uomini hanno l'intuito naturale dell'idea dell'essere; se questa idea, ove si consideri come la nozione del buono, si couverte nel principio supremo morale, che è lo stesso che la legge di natura; rimane dimostrato che questa legge è innata, quantunque, come vedremo fra poco, la sua obbligazione non si manifesti all'uomo che più tardi.

103. A questo argomento ideologico aggiungiamone altri. Consulti ciascuno la propria esperienza; troverà ch'egli giudica invariabilmente buone e oneste certe azioni, turpi e malvage certe

altre. Adorar Dio, onorare i parenti, non far danno a nessuno, nutrir gratitudine pei benefici ricevuti, soccorrere i bisognosi, tutte queste azioni le giudichiamo lodevoli ed oneste; l'irreligione, l'empietà, il furto, la crudeltà, l'ingratitudine e simili sono da noi detestate e abborrite. Qual è il criterio che ci fa discernere fra queste cose, e stimar le une come virtù, abborrir le altre come vizi? È l'idea del bene e del mal morale, impressa nelle nostre menti dalla natura. E dico l'idea universale e suprema, che ci presenta l'essenza stessa della moralità, perchè è una sola idea quella che si predica di tante azioni diverse chiamandole *buone* tutte ad un modo, e prescindendo dalla loro individuale differenza. Dunque tutti conosciamo la legge morale suprema, e da essa partiamo per giudicare della moralità delle azioni.

104. E ciò vien confermato eziandio da quel sentimento che nasce in noi alla presenza di qualche azione buona o cattiva; cosicchè vien chiamato *sentimento morale*. Questo sentimento è così comune, così immediato e spontaneo, e il più delle volte così consentaneo alla verità, che alcuni hanno riposto in esso il criterio supremo della moralità. Ma noi sappiamo che il sentimento morale appartiene alla specie dei sentimenti spirituali e intellettivi; sappiamo esser cosa impossibile che un sentimento di questa specie spunti nell' anima nostra senza un' idea precedente. Qual' è dunque l' idea che suscita in noi il sentimento morale? È l' idea della moralità; con questa giudichiamo buona o cattiva qualunque azione ci si presenti; e un effetto di questo giudizio è appunto il sentimento lieto o sgradevole, a seconda del giudizio stesso. Or bene, il sentimento morale è altra prova dell'esistenza di quell'idea che ci serve di regola delle azioni. E siccome un tal sentimento sorge spontaneo appenachè l'uomo è giunto a distinguere naturalmente il bene obiettivo dal subiettivo; così esso è un'altra prova dell'esistenza della legge naturale.

105. Così radicata è quest'idea, così forte e irresistibile il sentimento ed anche l'istinto morale da essa suscitato, che gli stessi malvagi e perversi non possono nè cancellar dalla mente quell' idea, nè soffocar del tutto quel sentimento e quell'istinto. La virtù ha tali attrattive, che persino da'più malvagi riscuote lodi ed applausi; e il vizio è così abbominevole, che fa ribrezzo talvolta anche al vizioso. Ingiuriate un uomo cattivo, ed egli saprà rivendicare il proprio diritto, e vi chiamerà ingiusto e malvagio; con ciò egli confessa che c'è una legge immutabile di giustizia.

106. Noi possiamo ingannarci credendo buona un'azione, quando invece ella sarà cattiva; ma non possiamo commettere un'azione da noi creduta cattiva, senza provare i rimorsi della coscienza. Ora, da che derivano queste voci che ci rimbrottano del mal fatto? perchè vien turbato l'animo nostro, da prima tranquillo? onde quella vergogna dopo il delitto, la quale non solo ci impegna a tenerlo occulto agli altri, ma ci avvilisce perfino agli occhi nostri?

Ciò nasce senza dubio da qualche cosa indipendente da noi, superiore alla nostra natura, da qualche idea indelebile della nostra mente, che nostro malgrado rinfaccia la nostra colpa: essa è l'idea del bene e del male, e dell' obbligazione morale che da lei nasce.

107. Forsechè l' idea del bene e del male e la persuasione della forza obbligante di questa idea, non sono che l'effetto dell'educazione? Concedo che l' educazione sociale è necessaria per lo sviluppo della ragione. Senza di essa, come sarebbe possibile l' uso del linguaggio? E senza linguaggio, come riflettere? Per ultimo, senza riflessione, come conoscere il bene e il mal morale? La questione non è già a sapere qual sia il mezzo, pel quale noi veniamo in cognizione della legge di natura; o per meglio dire, l' avvertiamo; ma bensì come mai l' educazione potrebbe persuaderci dell'esistenza della legge, quando veramente non esistesse. L'educazione potrà infonderci delle massime immorali e perverse, e giungere a persuaderci che esse sono vere e buone, ma non potrà cancellarci l' idea del bene e del male, nè farci credere che tra il bene e il male non c' è distinzione di sorta. Chi si fa maestro d' iniquità non comincia dal distruggere l' idea del male, ma cerca di persuadere che quanto si crede male, non è male ma bene. E così parimenti, chi si fa maestro di virtù e di sapienza, bisogna che cominci a stabilire in che consista la sapienza e la virtù. Ma supponiamo che l'essenza della virtù non esista realmente; in che modo egli potrà farsi intendere? in che modo lo potranno comprendere i suoi discepoli? Il niente si può egli definire o convertire in qualcosa di positivo? L' educazione dunque non ha inventata la legge naturale: essa l'ha trovata scolpita nel cuore di tutti, perchè l' idea del bene è una delle primitive che si comprendono in quella dell' essere; essa dunque non ha potuto far altro che renderla avvertita mediante opportuna istruzione. Che se l' istruzione e l' educazione degli uomini non vale nè a creare nè a distruggere dagli animi l'idea del bene e del mal morale, che prova mai ciò, se non ch'essa è legge di natura?

108. Se è legge di natura, si dirà, onde avviene che alcuni arrivano a far tacere il rimorso della coscienza, a perdere ogni sentimento morale, a giudicar bene il male e male il bene?

Primieramente dimanderò anch' io, se si deve ricorrere a costoro per sapere una verità di tanta conseguenza, qual' è l' esistenza della legge morale. Noi non dimanderemo certamente una medicina ad un pazzo, il qual fosse persuaso che l'uomo non è soggetto nè alla morte nè al dolore. Per la stessa ragione noi non dobbiamo prendere argomento contro l' esistenza della legge morale dall' esempio di un uomo corrotto e pervertito a segno di non sentir più nè le attrattive della virtù nè il ribrezzo del vizio.

Ma oltre ciò osservo che, se costui giudica bene il male e male il bene, dunque ha ancora l' idea distinta del giusto e dell' ingiu-

sto. L'idea *universale* di queste cose è incancellabile dalla mente umana ; e solamente questa idea costituisce il *principio morale supremo* ; tutte le altre idee minori di male e di bene , tutte le formole morali specifiche o anche generiche , non sono che tante deduzioni della formola suprema ; e in far queste deduzioni l' uomo talora sbaglia per impotenza , come avviene nelle deduzioni più rimote , e talora sbaglia per malizia , e fino per colmo d' iniquità. Le passioni sfrenatamente e lungamente secondate vengono poco a poco indebolendo il sentimento morale; l'uomo si persuade persino che non si opera male nel secondarle , che il bene sta nel seguire il proprio interesse , che ai desiderî della natura non si può nè si deve resistere ; e così giunge a far tacere la coscienza , cadendo in uno stato di tale ebetudine morale da non potere seguir più che i bassi istinti, fatto simile ai muti e stupidi animali. Che se talvolta sorgono in lui dei sentimenti virtuosi, questi sono un debolissimo barlume di quell' idea del bene, che, come dissi, non può totalmente cancellarsi dalla ragione, mentre se ciò accadesse, l'uomo cesserebbe d'essere intelligente.

109. È per questo, cioè per la natura stessa della legge naturale infusa nell' uomo con l'idea stessa dell' essere, che tutti gli uomini di tutti i tempi , di tutte le stirpi , di tutti i paesi , han sempre conosciuto il ben morale, e distinto il giusto dall' ingiusto, l' onesto dal turpe ; giacchè in tutti gli uomini si trova l' essenza della natura intelligente. E non parlo già delle nazioni culte e incivilite, ma delle più barbare e rozze. Troviamo delle nazioni rozze, ma non ancora corrotte; e in queste brilla talvolta più pura la luce della verità, che non presso le nazioni incivilite, ma degenerate nella mollezza e nella corruzione. Ma per quanto corrotti si fingano alcuni popoli, sian barbari o culti, tutti han sempre riconosciuta la distinzione tra vizio e virtù. Che importa , se la nebbia delle passioni li indusse in errore riguardo finanche ai principî più fondamentali della giustizia e dell' onestà ? Che importa, se troviamo autorizzate e istituite perfino dai loro sapienti e con leggi sancite delle costumanze o crudeli o turpi e abominevoli? Che importa , se hanno venerato sugli altari e divinizzate le loro passioni , personificandole nelle più assurde divinità ? Tutto ciò non prova se non la debolezza e infermità dell'uomo scaduto dall' antica sua innocenza, e il bisogno e la necessità di un aiuto superiore e di una rivelazione divina. Ma non prova già che l' uomo non porti dal nascer suo una legge che gli insegna ciò che è da farsi e ciò che è da fuggirsi.

110. E le leggi e i decreti del potere sì teocratico che civile, i tribunali, i giudizî, le lodi e i vituperi , i premî e i supplizî , tutte istituzioni che in più o men perfetta forma furon sempre in vigore presso tutte le nazioni, non ci attestano l' esistenza di una legge inserita nella ragione , che ci ammaestra del bene e del male? Si dirà forse che le leggi e la loro sanzione vennero introdotte

per il comune vantaggio e per la comune sicurezza, e non per un' idea che si avesse dell' immutabile principio di giustizia? Ma chi mi vieta di violare l' altrui diritto, di attentare alla vita, alla proprietà altrui? non è forse l' idea del giusto e dell' ingiusto? Chi non dirà barbaro o stolto il supplizio inflitto a colui che ha fatto ciò che poteva fare a buon diritto, e non si astenne da ciò che nessuna legge gli proibiva? Chi si crederebbe tenuto a obbedire all' altrui cenno, se l'autorità dei legislatori non fosse basata sull' idea immutabile di moralità, di ordine, di equità e di giustizia, superiore ad ogni umana autorità, intesa egualmente e dai legislatori e dai sudditi, norma di operare sì a questi che a quelli?

111. Finalmente l' idea del giusto e dell' onesto domina negli scritti di tutti i maggiori sapienti anche antichi, è cantata da tutti i poeti, è trasfusa in tutti i linguaggi che sono i depositarî così della scienza, come delle verità di senso comune. Può egli credersi che tutto l' uman genere convenga in sì mirabile maniera nell' idea del bene e del mal morale per un antico errore, passato in tradizione? Ciò potrebbe forse in parte aver luogo nelle cose di fatto o di semplice opinione; non già nell'idea semplicissima della moralità. La qual idea non potrebbe con tanta adesione dell' animo tenersi per autorevole, se non fosse una verità di prima evidenza, inserita nella nostra mente dalla stessa natura.

ARTICOLO SETTIMO

Caratteri della legge naturale.

112. La legge naturale è una stessa cosa con la prima idea, con la prima verità che splende all' umana ragione. Dunque i caratteri che convengono alla prima verità convengono del pari alla legge naturale. Dunque 1.° la legge naturale è *una* e *identica* in tutti gli uomini, perchè una e numericamente identica è l' idea dell'essere, per quanto si moltiplichi il numero delle create intelligenze che l' intuiscono. Questo è il cardine su cui posa l' edificio della *società naturale* degli uomini, soggetti tutti quanti a una stessa legge, come quelli che sono illuminati da un solo e identico lume di ragione. 2.° Essa è *eterna*, perchè, quantunque la cognizione e applicazione di essa avvenga nel tempo, essa però, essendo ideale, non ha mai cominciato nè può cessare di esistere. 3.° Per ciò stesso è *immutabile* e *necessaria*; il che vuol dire che si fonda nella natura stessa delle cose, e non già nel libero arbitrio nè di Dio nè degli uomini. Ogni altra legge può mutarsi, può cessare, può abrogarsi, perchè fondandosi sulla volontà ragionevole di un legislatore, questi può e talor deve cangiare di volontà al cangiarsi delle circostanze e delle ragioni che gli han suggerita una legge particolare. Non è così della legge morale, perchè questa

non prescrive che il bene intrinseco e non vieta che l' intrinseco male. Ora il bene e il male intrinseco è tale sempre è in qualsivoglia condizione e circostanza. Dunque la legge morale è immutabile necessaria assoluta. 4.° È *universale*, cioè si estende così a tutti gli uomini, come a tutte le azioni. Nessuno va esente dall' obbligazione di essere buono e giusto; questa è legge che non soffre immunità o privilegio o esenzione di sorta; a cui perciò van soggetti non meno i sovrani che i sudditi. A questa legge devono conformarsi tutte le azioni umane; tutte cioè devono partecipare di quella bontà morale che viene espressa nel morale principio.

ARTICOLO OTTAVO

Promulgazione della legge naturale.

113. In diritto, pubblico una legge non ha vigore finchè non sia sufficientemente promulgata. E per *promulgazione* i giurisprudenti intendono — quell' atto esterno, mediante il quale un decreto di un superiore vien tradotto alla comune notizia dei sudditi —. Questo atto è tanto necessario a tutte le leggi positive, che, ove manchi o non sia adatto allo scopo, la legge non ha forza di obbligare. Anzi, quandanche si conoscesse la volontà di un superiore, e si sapesse di più che il suo decreto è già compilato, tuttavia esso non comincia a obbligare se non dopo la sua promulgazione.

114. Avviene egli lo stesso della legge morale? abbisogna essa forse di un atto esterno, che ce ne dichiari e imponga l' obbligazione? Ciò si è sostenuto talvolta, si è cioè sostenuto che la legge naturale non avrebbe forza di obbligare, se non le si aggiungesse la rivelazione autorevole della divina volontà. Allo stesso modo potrebbero i giurisperiti sostenere ch' essa non obbliga se non in forza dell'autorità del principe imperante. Ma ciò si dichiara falso e ripugnante dal concetto stesso di legge naturale; giacchè questa si riduce all' idea chiara e irrepugnabile del bene morale; e ognuno che conosca l' essenza del ben morale, ha già un criterio più che sufficiente per tenersi obbligato a conformarvi le proprie azioni. Ciò è tanto vero, che una legge, quando fosse apertamente ingiusta, sarebbe empietà il crederla imposta da Dio, e stoltezza il crederla valida civilmente. E perchè ciò, se non perchè la legge morale è immutabile, indipendente da qualsiasi autorità, anzi misura e norma d'ogni legittima potestà imperante? Dunque la norma del giusto e dell' ingiusto non abbisogna di veruna promulgazione esterna, nè divina nè umana; una tale promulgazione non si richiede se non per determinare con maggior sicurezza prontezza e vantaggio lo sviluppo e le più particolari applicazioni.

115. In breve la legge naturale è la stessa idea dell' essere; ma l' idea dell' essere è innata: dunque non abbisogna dell' esterna promulgazione.

116. Acciò però l'idea dell'essere ci manifesti l'obbligazione morale, si richiede una condizione. La promulgazione della legge naturale avviene, quando quella condizione ha luogo. Or dunque all'esistenza della legge morale nell'uomo si richiede non solo l'idea dell'essere, ma che l'uomo riconosca l'attitudine che ha quest'idea a servir di regola delle azioni. In questo atto, col quale la mente umana si avvede della virtù che ha l'idea dell'essere o, per usare un termine comune, il lume della ragione di farci giudicare dell'esigenza delle cose, e quindi del dovere di rispettarle, consiste propriamente la promulgazione della legge morale.

117. Ma qual'è questo momento solenne, in cui l'uomo si avvede della legge, ed entra così nella vita morale? È certo esserci un'età, un'epoca della vita, in cui noi non siamo ancora capaci di moralità, perchè non siamo capaci di conoscere e distinguere il bene dal mal morale; e c'è un'epoca, in qual più e in qual meno precoce, in cui cominciamo ad avvederci d'esser soggetti a una legge morale, chiamata perciò sapientemente *età della discrezione*, che vuol dire del discernimento tra il bene e il male. Fin dal primo istante di nostra esistenza abbiamo in noi la legge, la quale è l'idea dell'essere. Ma noi non sappiamo ancora ch'essa abbia l'attitudine di servirci di regola delle azioni, egualmente come abbiamo moltissime altre idee, senza conoscere l'uso che di esse può farsi.

Ciò premesso, dico che il conoscere quest'officio dell'idea dell'essere dipende dall'*esperienza* e dalla *riflessione*. L'esperienza ci presta occasione di operare moralmente verso gli enti reali che percepiamo, e mediante la riflessione veniamo a conoscere il pregio ch'essi hanno. È chiaro che l'una cosa non può andar disgiunta dall'altra. Se in un bambino non è ancora educata la mente e istruita a riflettere, qualunque occasione gli si presenti di operare, egli non sarà condotto che dalla forza del cieco istinto, non avendo ancora conosciuto alcun bene obiettivo, ma i subiettivi soltanto. Per lo contrario, cresciuto in età e fatto capace di contemplare gli enti nella loro essenza e dignità obiettiva, tosto si accorge di dover loro quel rispetto che si meritano, e quindi la legge in lui è promulgata.

118. Dunque la legge morale si promulga in quell'istante in cui la mente umana 1.° conosce un ente nella sua entità obiettiva, e 2.° la volontà è eccitata da questa cognizione a riconoscerlo e rispettarlo.

119. Dobbiamo tuttavia aggiungere, che in questa prima promulgazione la cognizione della legge, è appena abbozzata, e il sentimento morale è appena tracciato. L'esperieza, la sociale istruzione, i rimorsi della coscienza che nasceranno allorchè si vorrà preferire al giusto l'ingiusto, e altre cause, verranno a sviluppare nell'uomo questa prima cognizione della legge morale,

ARTICOLO NONO

Dell'obbligazione o sia necessità della legge morale.

120. Promulgata la legge, nasce nel soggetto umano l'obbligazione di seguirla in tutte le sue azioni; il che passiamo a dimostrare. Si avverta che qui noi parliamo dell' *obbligazione morale*, la quale si definisce—la necessità di operare secondo il dettame della ragione, cioè secondo la norma razionale del giusto e dell'onesto—.Quindi obbligazione morale e necessità morale sono per noi la stessa cosa.

121. Questa necessità morale vuol essere ben distinta così dalla necessità logica, come dalla necessità fisica. La *necssità logica* appartiene all'ordine delle idee: così tra una conseguenza e il suo principio passa una relazione immutabile necessaria, cui la ragione non può togliere in veruna maniera, benchè possa non vederla o negarla capricciosamente. Quando adunque una cosa si concepisce come tale che il contrario ripugni nell' ordine dei concetti, essa dicesi logicamente necessaria.

La *necessità fisica* ha luogo nell'ordine delle realità. Quando una forza reale si sottrae al nostro potere, la diciamo necessaria. Le forze materiali e brute e anche i subietti animali operano necessariamente, non potendo se non seguire ciecamente la propria natura. Al contrario la *necessità morale* è quella a cui van soggetti gli enti morali. gli enti cioè forniti di ragione e di volontà. o quali possono operare in due maniere contrarie, producendo sì il bene che il mal morale. In ogni ordine o classe di enti c' è qualcosa che deve farsi. per far bene, per seguir la propria natura. Nell'ordine fisico si dà una legge di sviluppo progressivo fino all'essenza completa; nell'ordine logico un vincolo di dipendenza assoluta delle conseguenze dai loro principî; e nell'ordine morale una norma impreteribile di operare in una data maniera per esser buoni e giusti.

122. Questa specie di necessità non costringe, non violenta nè toglie la libertà dell'uomo; anzi la libertà le è così essenziale, che senza di essa non si concepisce più altro che una necessità fisica, e svanisce ogni concetto di necessità morale. Bisogna dunque concepire la necessità morale come — quella a cui va soggetta la *persona*, di operar secondo la norma del giusto e dell'onesto, se non vuol rendersi ingiusta e difettosa —. La legge morale presenta alla persona la norma delle azioni, ma non la costringe a operare più tosto così che altrimenti; essa le dice soltanto ciò che deve fare per non offender l'essere e per procacciarsi la propria perfezione e bontà morale. Però, se la persona vuole perfezionarsi e riconoscere praticamente l'essere, non può operare a capriccio e in maniere fra loro opposte, ma è necessitata a conformare le proprie azioni alla legge. Se non lo fa, to-

sto si rende ingiusta imperfetta viziosa, e va soggetta a tutte le conseguenze di un siffatto procedere: ecco la morale obbligazione.

123. La necessità morale si distingue in subiettiva e obiettiva. È obiettiva, perchè si fonda nella stessa essenza delle cose. L'essenza di una cosa è quella che ci fa conoscere il pregio di essa, l'*esigenza* del rispetto che le è dovuto. In breve: le cose sono ciò che sono, e le essenze che ce le rappresentano, sono immutabili. Qualunque sforzo facciasi dall'uomo per disconoscerle e per alterarle nella propria persuasione, esse sono impassibili, sempre identiche. Dunque esiste una necessità obiettiva di rispettar gli esseri nell'ordine loro intrinseco. Essa inoltre è subiettiva, perchè il subietto non può mantenersi buono e morale, nè perfezionarsi fuorchè rispettando gli esseri per quel che sono. Questa necessità si chiama subiettiva, perchè riguarda il subietto della moralità, ma in ultimo si rifonde nell'obiettiva, perchè non è la persona quella che s'impone questa necessità, ma a lei viene imposta dalla natura dell'essere. La persona vede che operando in un modo rispetta l'essere, operando in un altro lo disprezza e si rende immorale. Vede che non è in suo potere il cambiar la natura delle cose, e che non può contrariarla che a scapito della sua bontà e perfezione. Dunque la necessità subiettiva nasce dall'obiettiva, e perciò non è contingente, ma assoluta.

124. E qui, riepilogando: diremo delle condizioni che si richiedono all'obbligazione morale, e le riscontreremo nel principio da noi posto: *Riconosci praticamente ciò che hai conosciuto direttamente*. Queste condizioni sono quattro: 1.° la *necessità*, 2.° la *libertà*, 3.° l'*approvazione della necessità*, 4.° *il titolo nella cosa*.

125. 1.° Si richiede la necessità morale, giacchè la ricognizione pratica, perchè sia morale, deve necessariamente conformarsi alla verità. Ora nel principio morale che prescrive la conformità della ricognizione pratica alla cognizione diretta, c'è la necessità morale, giacchè non si può operare giustamente, se non uniformando la volontà alla cognizione diretta, la quale ci fornisce le essenze delle cose o sia la verità. 2.° Si richiede la libertà morale, perchè la necessità di cui parliamo non consiste nell'*impossibilità fisica* di fare il contrario. Nel nostro sistema abbiam posto, che la volontà si rende morale con la riflessione; ma essa può dirigere e conchiudere la riflessione a suo piacimento. Dunque il nostro sistema suppone la libertà del subietto operante. 3.° L'approvazione della necessità. Niente varrebbe, che le essenze delle cose avessero una loro propria esigenza, se il subietto morale non la riconoscesse, non l'approvasse. Ma questa approvazione non può mancare nel nostro principio, perchè la necessità morale di cui è fornito, è troppo evidente. 4.° L'obbligazione si fonda per ultimo sul *titolo*, cioè sulla ragione intrinseca della cosa che forma l'og-

getto di tale obbligazione. Questo titolo deve essere *assoluto*, altrimenti sarebbe in nostro arbitrio il rispettarle o no; e un' obbligazione non assoluta, ma relativa e contingente, non è vera obbligazione. Or noi abbiam detto, che il bene morale si prefigge il bene delle intelligenze, o sia degli enti che hanno ragione di fine, e che quindi deve tendere all'assoluto. Dunque il nostro principio è fornito anche di quest' ultima condizione, la quale alla fine si riduce alla necessità morale, considerata nell' assoluta esigenza dell'essere.

126. Ma quand'è che ci accorgiamo di quest' obbligazione della legge morale? Allorchè la nostra mente è tratta da qualche stimolo ad avvertire la convenienza dell' operare moralmente bene, rispettando l'essere, e la disconvenienza dell'operare moralmente male, sprezzandolo. E ciò avviene per opera della coscienza, la prima volta che siam tentati a operare il male. Infatti, se l'uomo non provasse alcun incentivo al male morale, se non avesse in sè degl'istinti disordinati che vengono in collisione con l'esigenza della verità, l'uomo opererebbe il bene senza veruna difficoltà, con mente limpida e animo tranquillo; il suo operare sarebbe spontaneo e senza sospetto. Perciò non ci sarebbe ragione di affermare, ch' egli avvertisse l'obbligazione e la necessità morale di far ciò che facesse. Ora invece la volontà trova nel far il bene molti impedimenti, molti incentivi a preferire il bene subiettivo con danno e disprezzo del bene obiettivo. Allorchè l'uomo ascolta la voce delle malvage inclinazioni, non può a meno che provare il rimorso della coscienza, che lo costringe a riflettere sull' azione che è per commettere, o che già ha commesso. Nasce nel primo caso una interna pugna tra la verità e la volontà; questa vorrebbe assecondare la spinta al piacere, all' utile, al bene subiettivo; e quella esige un assoluto e pieno rispetto. Nasce nell'altro una vergogna e una voce di rimprovero del male commesso. Per tal maniera la ragione umana si accorge, che al male morale è sconveniente e irragionevole, e perciò da evitarsi, e che non è permesso all' uomo il preferire le proprie passioni alla verità; si accorge dall'altra parte esser cosa conveniente e ragionevole il riconoscere con la propria volontà ciò che si è conosciuto con l' intelletto. Questa *convenienza* è ciò che costituisce l' *obbligazione morale* e l'*onestà*; e quella *disconvenienza* è ciò che costituisce il male e il *turpe morale*.

127. La convenienza di fare il bene e la disconvenienza del contrario è intuitiva e indimostrabile: perciò indimostrabile del pari è l'obbligazione, che appunto per questo si chiama anche *necessità* morale. Basta il sapere che un' azione è cattiva per intendere che bisogna astenersene: basta il conoscere che c' è una norma di operare, per sapere che, volendo operare, l' azione deve conformarsi a quella regola. Il fare l' opposto è un combattere con la verità, un andar contro volontariamente al principio stes-

so di contradizione; il che è un farsi autore del male morale.

128. E qui si avverta che la legge e la forza obbligante esiste sotto due differenti forme, come idea pura e come percezione; obbligazione *in potenza* e *in atto*. Nel primo caso essa non è che la legge o l'obbligazione possibile, in uno stato di astrazione; quale è appunto il principio supremo riflessamente contemplato dalla mente ed espresso con la proposizione: *Riconosci praticamente l'essere nell'ordine suo*. Ma questo principio non ci obbliga a operare, nè ad astenerci da un'azione immorale, finchè non ci sia qualche ente reale da noi percepito o pensato come reale. Non basta sapere, per esempio, che si deve rispettar come fine la natura umana, per essere obbligati a porre quelle azioni che a ciò si richiedono; bisogna di più che si dia un soggetto umano reale che renda attuale l' obbligazione possibile. Anzi non basta nè pure l'esistenza di un uomo reale, ma bisogna di più che sia da noi percepito. E nè men ciò può bastare, ma si ricerca un' occasione, uno stimolo che ci cciti a operare verso di lui. In questo caso, se noi vogliamo operare, dobbiamo conformarci alla legge. Questa esiste bensì come idea, e sotto questa forma è eterna in Dio ed è continua in noi; ma essa non obbliga, se non date le circostanze suddette.

ARTICOLO DECIMO

Della sanzione.

129. All'adempimento e alla violazione della legge naturale va egli annessa una *sanzione*? o sia, sono stabiliti dei premî per chi obedisce alla legge, e dei castighi per chi la conculca? Non si può esitare a rispondere affermativamente, essendo ciò dimostrato e dalla ragione e dall'esperienza. Quanto alla ragione, è principio ontologico di prima evidenza, che il *merito* chiama la *ricompensa*. Ora, chi eseguisce liberamente la legge, costui ama l'essere e si merita altretanto amore. Di più; nella moralità c' è l 'ordine, c' è la perfezione della persona che n'è il subietto; la perfezione morale genera necessariamente un sentimento conforme; e questo sentimento è grato e giocondo; è già un cotal premio del bene morale, premio che non può mancare, altrimenti mancherebbe l'ordine dell'essere, perchè si darebbe una causa operante senza un corrispondente effetto. Tutto l'opposto deve susseguire al mal morale. Quanto poi al fatto non vediamo noi che il virtuoso gode pace e tranquillità d'animo, gode l'amore dei buoni e il più delle volte anche dei cattivi, laddove il vizioso non è lasciato in pace dal verme della coscienza, nè può piacere nè meno ai cattivi?

130. Veramente il fatto sembra contradire a questa asserzione; perchè occorre troppo spesso di vedere perseguitato oppresso tribolato l'uomo giusto, mentre il malvagio trionfa ne' suoi delitti

e non mostra poi di soffrire quei rimorsi della coscienza che pur dovrebbero rapirgli ogni pace e riposo. Ciò è vero, purchè ci si accordi che il vero giusto e virtuoso non perde la pace interna in mezzo ai colpi delle avversità e delle persecuzioni, quella pace che nessuno può rapirgli e che è più dolce di tutti quei beni che l'empio può godere; purchè dall' altro canto ci si accordi che l'empio non gusta più di quei piaceri puri e ineffabili che partorisce la virtù, e che può bensì distrarsi ed esultare d' una gioia feroce e maligna, ma non mai godere d'una vera calma e d' un pieno contento. Stando le quali cose, resta ancora dimostrato dal fatto che la legge naturale ha annessa in ogni caso una propria sanzione.

131. Questa sanzione però è insufficiente, perchè non corrisponde nè al bisogno di eccitare l' uomo a praticare il bene e a fuggire il male; nè alla ricompensa e al castigo che si meritano il vizio e la virtù. E così convien ricorrere a un'altra sanzione, alla sanzione sopranaturale, che consiste nel premio e nel castigo della vita futura. Infatti 1.° la sanzione naturale non può essere una sufficiente ricompensa della virtù, mentre i beni di questa vita, e la pace stessa dell'animo sono tutti finiti e sproporzionati al merito di colui che ama l'essere ordinatamente e che tende all'assoluto. Se quella pace e quel gaudio dovesse cessare per morte, il virtuoso non verrebbe a ricevere il premio condegno, mentre avrebbe meritato fino all'ultimo sospiro. Poi il merito della virtù, almen nell' ordine sopranaturale , non è un merito che cessi o possa ricompensarsi con un bene limitato , consistendo la virtù nell'amar l' essere senza alcun limite. E questa è una delle prove dell'immortalità dell' anima umana. 2.° Abbiamo pocanzi osservato, che il giusto molte volte è tribolato e il malvagio trionfa. Ora la virtù si merita una ricompensa piena e non già mescolata di dolori e travagli; il vizio si merita un castigo pieno e non già contrabilanciato da piaceri e godimenti, comunque abietti e inonesti. Dunque la sanzione naturale non basta; fa d'uopo aspettar quella che viene proposta dalla religione.

132. A conclusione di questa materia, possiamo distinguere tre specie di sanzione, la naturale, l'umana o civile, e la religiosa. La *sanzione naturale*, benchè non manchi giammai, almeno in qualche parte, è però di pochissima forza per indurre gli uomini al bene. La ragione è, che la legge naturale è ideale, e non ci si presenta come una persona: perciò è facile al malvagio il superare quel rossore, quella vergogna, quel rimorso che la coscienza gli produce, ed è poi di poca efficacia anche all' uomo che vol vivere da probo e da giusto, il quale non crederebbe di operare sapientemente guadagnandosi una cotal pace dell' animo con tanti dolori e sacrifici. La *sanzione umana* e *civile* la quale stimola i buoni e raffrena i cattivi con mezzi esteriori, ha più efficacia che la sanzion naturale, quanto al reggere le azioni esterne; ma non

può da sola esser causa morale di virtù, e vale a rendere l'uomo più tosto cauto e prudente, che morale e virtuoso. La *sanzione religiosa* invece, proponendo un premio infinito e minacciando un castigo pieno ed eterno, è sola sufficiente alla natura della virtù e del vizio.

PARTE SECONDA

ESAME DEI PRINCPALI SISTEMI DI MORALE

133. La moralità è la congiunzione dell'essere ideale e reale, della legge e della volontà; questa subiettiva, quella obiettiva. Ove alcuno di questi elementi non sia espresso nel principio morale, il principio è manifestamente falso. Però il principio della moralità e dell'obbligazione non può esistere che in qualche cosa di assoluto, d'indipendente dall' uomo, e dall'uomo realmente distinto; giacchè se non si fonda nell'assoluto, l'obbligazione sarà contingente e relativa, e per dir breve, essa non sarà più vera obbligazione; se poi deve essere assoluta, necessariamente deve distinguersi dall'uomo; deve essere qualcosa di obiettivo. E veramente qual cosa più assurda quanto il pensare che la legge a cui l'uomo è obbligato conformarsi, altro non sia che l'uomo stesso, o qualche sua modificazione, qualche suo sentimento? La legge e si conosce dalla ragione, ed è cosa in sè intelligibile, ideale; la legge è la ragionevolezza dell'operare di un modo per essere buoni e giusti. E dunque essenzialmente obiettiva, o sia ideale, perchè per noi queste due parole suonano la stessa cosa, benchè pochi abbiano finora mostrato d'intendere il significato in cui le prendiamo, e in cui si devono prendere da chi sa cosa sia *idea.*

134. Tra i filosofi, molti si diedero a cercare il principio dell'obbligazione nel subietto umano, altri lo cercarono in qualcosa di obiettivo. Possiam dunque distinguere i sistemi in due grandi classi, quella dei sistemi morali *subiettivi,* e quella dei sistemi morali *obiettivi.*

CAPO PIRMO

Sistemi morali subiettivi.

135. Fra coloro che cercarono il fondamento della forza obbligante nel soggetto, alcuni confusero il bene morale col bene proprio del soggetto stesso; altri ne lo distinsero e stabilirono un *principio imperativo* indipendente da qualsiasi bene subiettivo, ma non sortirono tuttavia dal soggetto, pretendendo che questo stesso, cioè qualcosa di subiettivo, avesse forza di obbligare. Questi però si devono ben distinguere dai primi, siccome quelli che non confusero l'ordine dei beni subiettivi con l'ordine del dovere.

136. Tra coloro che ammettono per principio della moralità un bene subiettivo, alcuni confondono l'ordine *morale* con l'ordine *fisico*, o sia la necessità morale con la necessità *fisica*; altri lo confondono con l'ordine *animale*; altri finalmente con l'ordine della *razionalità subiettiva*.

137. *Principio della necessità fisica.* I primi sono quelli che pongono per principio della moralità *il pieno uso e sviluppo delle forze naturali*. Costituiscono come legge della natura umana, che ognuno debba appetire e realizzare tutto ciò che è bene a sè stesso, e non trascuri cosa che giudica buona, se non per un bene maggiore, e non preferisca un male se non per evitarne uno più grave. Questo è l'istiuto necessario, come di ogni essere, così anche dell'uomo, nè l'uomo può sottrarsi a questa legge.

138. *Osservazioni.* La falsità di questo principio apparisce subitamente, appena si rifletta che la tendenza al proprio ben essere e sviluppo non è un dovere, mentre si fonda nella necessità fisica, e non contiene niente di morale. La morale necessità si fonda nella verità a cui deve tendere l'umana natura indipendentemente da qualsiasi bene o male che gliene venga. La stessa tendenza a sviluppare le proprie forze deve soggettarsi alla legge universale di riconoscere la verità, l'esigenza dell'essere; cosicchè chi ama sè e procaccia il proprio bene e sviluppo pel fine di rispettar l'essere,e non già pel gusto che indi ne prova, costui è morale. Ma in tal caso il principio della moralità non è fondato nella fisica necessità della natura umana, ma nella dignità di essa natura umana obiettivamente considerata.

139. *Principio del piacere corporeo.* Confondono la moralità con l'ordine animale coloro che, non ammettendo nell'uomo se non un complesso di sensazioni, ripongono il principio del dovere *nella piena sodisfazione delle animali inclinazioni*. Questa è la morale d'Elvezio (*a*), la quale pone per legge dell'uomo il piacere fisico e corporeo, e tutto ciò che da esso ridonda o con esso si associa in qualunque modo. Ma i seguaci di questo sistema si suddividono poi in tante sette, secondochè gli pongono a principio la sodisfazione di un senso o dell'altro, o di tutti insieme, e il piacer presente o anche solo ricordato.

40. *Osservazioni.* Non credo che un siffatto sistema abbisogni di confutazione;giacchè 1.° è evidente che la sodisfazione dei sen-

(a) Claudio-Adriano Elvezio, nato a Parigi nel 1715 ed ivi morto nel 1761, divenne famoso pel suo libro intitolato. *Lo Spirito*. In esso sono lese le fondamenta della più veneranda credenza e perciò è oltremodo pernicioso: riesce poi pericolosissimo per lo stile e per gli accessori vivaci dei quali è largo l'autore e per la novità e l'audacia dei sofismi. Il Clero, la Sorbona, il Parlamento, e finalmente il Papa lanciarono i loro fulmini contro l'autore. Il libro fu arso nel 1759. Elvezio però si ridisse altamente degli errori suoi e protestossi devotissimo alle verità del Cristianesimo. (G. N.)

si ha ragione di mezzo e non di fine; 2.° la morale prescrive l'amore del bene obiettivo e non del bene subiettivo; 3.° posto un tal principio, non c'è ingiustizia o nefandità che non sia un dovere; 4.° si distrugge perciò da sè stesso, perchè viene in collisione con l'altrui bene.

141. *Principii razionali subiettivi.* Per ultimo confondono l'ordine morale con l'ordine razionale quei filosofi che ripetono la moralità e la forza obbligante dalle operazioni delle facoltà razionali, anzichè dall' oggetto di esse.

142. *Sentimentalisti* e *Utilitari.* Questi filosofi si distinguono primieramente in due specie; alcuni posero il principio morale nelle *affezioni intellettive,* e chiamarono onesto e giusto tutto ciò che è conforme alle affezioni umane e razionali, quali ci sono date nella cognizione diretta; altri ricorrendo alla cognizione riflessa, collocarono la forza obbligante in un bene che è il prodotto del calcolo e della riflessione, ma che non esce dai limiti del subietto, quali sono l'utilità e la felicità. E gli uni e gli altri si suddividono in molte sette; ma possiamo ridurli a due specie, cioè, ai *Sentimentalisti* e agli *Utilitari,* secondochè insegnano doversi secondare i sentimenti benevoli, o pur cercare l'interesse e la felicità.

I sentimentalisti si dividono ancora in *simpatici* e *socialisti,* secondochè mettono a principio del loro sistema la *simpatia,* come Smith (*a*) o la benevolenza sociale e universale, come Cumberland (*b*).

143. Gli utilitari poi si distinguono in tante sette, quanti sono gli aspetti sotto i quali riguardano il sommo bene dell' uomo, la felicità. Ma possiamo distinguerli in due grandi sette; in quella degli *egoisti* che pongono la moralità nel cercare il proprio interesse individuale; e in quella degli *utilitari-socialisti,* tra i quali primeggiano, Ciccrone fra gli antichi, e Bentham (*c*) fra i moderni.

(a) Adamo Smith, nato in Scozia a Kirkaldy nel 1723 e morto nel 1790 fu celebre economista. Per molti anni insegnò logica e poi filosofia morale nell'Università di Glascole, ed ivi con le sue lezioni s'acquistò gran rinomanza, la quale crebbe oltremodo quando pubblicò la sua *Teoria dei sentimenti morali.* In questo trattato ha molto giovato alle scienze filosofiche come istorico psicologico, e quando si circoscrive ad esaminare i fenomeni sensibili ed osservare il corso della simpatia, tutte le sue idee sono nuove, ingegnose e sottili, tutte in somma le sue scoperte che così voglion chiamarsi sono di una innegabile verità e di una squisita acutezza. (G. N.)

(*b*) Riccardo Cumberland, nato a Londra nel 1632 e morto a Paterbona di cui era vescovo anglicano, si rese famoso con declamare contro i cattolici: ha lasciato un'opera eccellente intitolata *de legibus naturae* tradotta in varie lingue, trovasi in essa una buona confutazione delle massime dell'Obbes (G. N.)

(*c*) Geremia Bentham, giureconsulto, pubblicista ed economista in-

144. Smith osservò che noi abbiamo delle tendenze naturali simpatiche verso gli altri uomini; le quali tendenze nell' uomo non sono solamente sensitive, ma anche razionali. Ora nel seguire queste tendenze, che ci portano a far bene ai nostri simili e a partecipare delle loro pene e delle loro gioie, lo Smith collocò il principio della morale. Si vede che in queste tendenze la ragione non entra se non come quella che percepisce l'altrui stato buono o cattivo e che occasiona i sentimenti benevoli. Fin qui non c' è alcun calcolo della riflessione, e perciò il sistema della simpatia si fonda sulla cognizione diretta, o certo in una riflessione poco elevata.

145. Gli utilitari invece pretesero, che la moralità consistesse non già nel secondare i sentimenti razionali, ma nel procacciare la propria felicità, il cui concetto richiede sicuramente una riflessione più elevata che non sia quella che entra nel sistema dei sentimentalisti. Ed ecco la ragione, per cui gli utilitari si divisero in tante sette: questo concetto, se nella sua generalità suprema è unico e identico, nelle sue determinazioni speciali e arbitrarie è maravigliosamente vario e molteplice, giacchè la felicità si è fatta consistere dai diversi filosofi nell'affluenza delle ricchezze, nello stato di perfetta salute e nel piacer che ne deriva, nell' assenza del dolore, nello stato di mezzo d'ogni nostro sentimento, nella perfezione, nella gloria, nella potenza, nel cumulo di tutti i beni umani, nella virtù presa per sè stessa, nel piacere attuale, nel piacer ricordato, nella speranza di un avvenire migliore, perfino nella morte, nei beni privati insieme e sociali, e per ultimo in quei beni che veramente la costituiscono, cioè nei beni della vita futura.

146. *Osservazioni.* Per quanto il sistema dei sentimentalisti s'inalzi sopra quello degli utilitari, esso però non ci conduce per sè alla moralità e alla legge. Giacchè se si prendono i sentimenti benevoli per sè, e non già nella causa che li produce, allora sono subiettivi e ciechi, e non contengono niente di morale. La bontà e la giustizia non possono consistere nel seguire gl'istinti e le tendenze, comunque buone, ma nella ragionevolezza delle azioni, nel rispetto e nell'amore della verità, quale si conosce. Se poi si prendono questi sentimenti come criteri secondari della ragione di operare, allora è questa ragione quella che ha un valore obbligatorio; ma in tal caso non siamo più nel sistema dei sentimentalisti. Vero è che nelle affezioni simpatiche entrano anche le relazioni con gli altri uomini; ma oltrechè di Dio non si fa verun cenno, e così si stabilisce una morale atea, assurda, quelle relazioni

glese, nacque a Londra circa il 1735 ed ivi quasi centenario chiuse il corso di sua vita nel 1832. Egli era considerato come il decano dei giureconsulti europei e come il Bacone della Corte. Lasciò moltissime opere delle quali non poche sono state poste nell'indice de' libri proibiti. (G. N.)

non costituiscono ancora niente di obiettivo, perchè sono relazioni tra gli altri uomini e il nostro sentimento benevolo e simpatico, laddove la relazione morale è quella solamente che passa tra la volontà e la legge. Non per questo s'intende rifiutare come inutili quei sentimenti; ma si vuol soltanto condannare l'opinione di coloro che li confondono col principio morale e con la forza obbligante.

147. Quanto agli utilitarî, essi propongono come criterio di moralità o l'interesse materiale e fisico dell'individuo; o l' interesse ben inteso, vale a dire conveniente all'umana natura e combinato coi diritti altrui; o il bene comune, l'interesse sociale, sì però che questo non si cerchi per se, ma pel bene che il privato ne ritrae. Tutti costoro meritano il nome di *egoisti*, perchè è un turpe egoismo il proporsi nelle proprie azioni niun altro fine che il bene proprio individuale; o quello della società, ma per l'utile che a noi ne ridonda. La moralità consiste nell'operare non per l' intenzione di procacciare un bene a sè, ma per quella di rispettar gli esseri secondo la loro dignità. L'idea d'*interesse* sostituita a quella di *dovere* distrugge dai fondamenti la vera virtù, il merito, l'imputabilità. Il senso comune che suol ammirare tanto più le azioni, quanto sono più disinteressate, e quanto più costano di sacrificî, la ragione che sente il dovere di rispettare i diritti altrui anche quando il rispettarli è incomodo e dannoso, e che riconosce il dovere di soccorrere la sofferente umanità anche col proprio disinteresse, condannano un tal sistema come il più vile e abietto. .

148. E di questa bassezza e viltà non si può purgare sostituendo all'interesse materiale e immediato il così detto interesse ben inteso. Giacchè, 1.° si tratta sempre di un bene subiettivo, e perciò siam fuori d'ogni sfera morale: 2.° se per questo interesse s'intende l'utile nostro senza danno altrui, dimando quale obbligazione io mi abbia di non recar danno a nessuno; e la risposta farà vedere che il principio dell'interesse non è morale, ma eudemonologico; anzi farà vedere che questo è subordinato al principio morale, perchè senza moralità non può darsi nè pure il nostro interesse ben inteso: 3.° se poi s'intende la nostra vera felicità, questa è bensì dipendente dalla virtù, ma non si confonde con essa, e l'obbligazione morale è assoluta, comanda il bene perchè è bene in sè, e non già perchè utile a noi.

L'idea di vera felicità, che chiamasi più propriamente beatitudine, come vedemmo, ha sedotto molti filosofi, i quali han creduto che tutta l'obbligazione morale si riducesse alla ricerca del sommo bene eudemonologico, o sia della felicità della vita futura. Ma è troppo chiaro che colui il quale nel culto di Dio e nell'amore degli uomini non si proponesse altro fine che la propria felicità, non riconoscesse che Dio è degno di sommo amore e obbedienza per la sua intrinseca dignità, e gli uomini son degni di rispetto

perchè persone, e quindi tendenti all'assoluto, costui cadrebbe in aperta contradizione; verrebbe a dire che l'assoluto non è degno di un riconoscimento assoluto, ma solo rispettivamente all'effetto suo, e non è buono in sè ma per la felicità che ne deriva. E così la virtù non avrebbe che ragione di mezzo, non sarebbe per sè un vero bene. Il che quanto sia falso può ognuno giudicare. Insomma il procacciare il proprio bene separatamente dal ben morale è un assurdo; e un assurdo del pari è il proporsi il bene morale pel solo bene subiettivo.

149. Sono però alcuni i quali, vedendo essere impossibile che l'uomo pratichi la virtù senza essere tratto dal pensiero di un bene che glie ne viene, e che non la praticherebbe mai più qualora non avesse a riceverne una ricompensa, deducono da ciò che nel praticare il bene morale l'uomo non può proporsi che il proprio ben essere. Conseguenza molto più ampia delle promesse; perchè se bene due cose non si possano disgregare fra loro e concepire esistenti separatamente, non si può conchiudere che non siano due cose, ma una sola. Noi abbiam detto più volte che fra il bene morale e il bene eudemonologico si dà un nesso strettissimo e infrangibile, e aggiungiamo di più che la virtù senza premio e ricompensa è cosa inconcepibile. Ma che per questo? Sarà virtù, sarà moralità quella che si propone per fine ultimo e fine unico il bene di chi opera, e non già il bene degli esseri verso cui si opera? Anche prescindendo dall'effetto che a me viene dall'amor Dio, Dio non sarà per questo l'essere sommamente buono e assolutamente rispettabile? Basta distinguere fra il concetto di bene morale giustizia virtù, e il concetto di bene eudemonologico per capire che quella è cosa distinta e indipendente da questa.

150. Veniamo ai socialisti, i quali confondono la moralità con l'interesse generale. 1.° Se il loro principio foss'anche veramente morale, non sarebbe tuttavia universale e supremo, giacchè essi stabiliscono come principio di obbligazione l'interesse della società umana, senza far verun cenno della società con Dio, e così mozzicano la morale, anzi le tolgono la parte principale che riguarda i doveri religiosi. 2.° Alla legge morale non sono soggette solamente quelle azioni che riguardano la società, sia particolare sia universale, ma anche le azioni private e solitarie, le stesse azioni interne, i pensieri, i desideri, tutti gli atti che riguardano non solo gli altri uomini, ma noi stessi.

151. Vuolsi notare che tanto i sentimentalisti, quanto i socialisti, e gli egoisti medesimi pongono almeno in parole, a fondamento del loro sistema, il dovere e la virtù, e ne tengono un linguaggio che può facilmente illudere i meno accorti. Anch'essi vi diranno che si devono reprimere le passioni, che si deve far bene ai proprî simili, per tacer di coloro i quali stendono la loro morale anche ai doveri religiosi, e vogliono che tutto ultimamente sia rivolto al culto di Dio. Ma che importano le pompose loro frasi e le

lodi prodigate alla virtù, se questa non entra nel loro sistema come fine, ma come mezzo? Chi vuole la virtù per quel piacere, sia pur nobile e puro, che sorge nell'animo di chi la pratica; chi la vuole per il bene pubblico o privato; chi per la sua stessa bellezza; chi per la perfezione che ne deriva al virtuoso; chi finalmente pei beni della vita futura. Ma tutti questi sono fini subiettivi, e dànno alla virtù un pregio relativo e secondario, non già primario e assoluto.

152. Veniamo ora a parlare di quei filosofi che ammisero nell'uomo un *imperativo morale*, o sia una facoltà distinta dalle facoltà fisiche animali e razionali.

153. *Principio dell'imperativo morale, fondato nella percezione immediata della moralità.* 1.° Alcuni di costoro, come Shaftesbury (*a*) e Hutcheson (*b*) ripongono questo imperativo in una facoltà di natura affatto distinta, che chiamano *senso morale*, facoltà che percepisce immediatamente il bene morale, e che ha quindi forza di obbligare. Altri poi la chiamano semplicemente *facoltà morale* o un complesso di *facoltà morali* molto affini al senso morale dei precedenti, come Reid e Stewart.

154. *Osservazioni.* Ma primieramente benchè anche noi ammettiamo, come tutti gli altri, il *sentimento morale*, non ne facciamo una facoltà isolata da tutte le altre, indipendente da tutte, come per esempio è distinta la facoltà del vedere da quella del fiutare o dell'udire. Il sentimento morale nasce in noi in conseguenza di giudizi morali internamente pronunciati; e la facoltà di giudicare è unica e identica, qualunque sia la natura della cosa di cui giudica. Dunque la facoltà di percepire cose morali non è una facoltà essenzialmente distinta e indipendente, quasi un altro senso diverso affatto dal senso spirituale e intellettivo. Questi filosofi dunque non han provato, nè potevano provare l'esistenza di un senso morale, il cui ufficio sia quello di percepire immediatamente la moralità delle azioni.

155. Nè solamente non han potuto provarla, ma essa è manifestamente ripugnante; perchè il bene e il mal morale non è cosa che possa percepirsi da verun sentimento, ma sì bene dalla ragione. È questa che conosce la convenienza che si dà nel rispettar

(*a*) Antonio ASHLEXCOOPER conte di SHAFTESBURY, nato a Londra nel 1671 e morto a Napoli nel 1713, spese gli ozi suoi nella cultura delle lettere e delle arti, e per acquisto di maggior perfezione viaggiò la Francia e l'Italia. Fu rapito dalla morte mentre era tutto inteso a rivedere le sue opere le quali gli hanno procacciato una rinomanza di chiaro ed illustre scrittore presso de'posteri. (G. N.)

(*b*) Francesco Hutcheson ebbe i suoi natali in Irlanda nel 1694 dove morì nel 1747, e fu professor di filosofia nell'Università di Elascon. Le sue opere, cioè *Ricerche sulla origine delle idee che noi abbiamo della bellezza e della virtù: — Trattato sulle passioni: — Sistema di filosofia morale* gli hanno acquistato una fama non peritura. (G. N).

l'essere secondo l'ordine suo e la disconvenienza nello stimarlo praticamente di più o di meno. Il sentimento, come dicemmo, è un *fatto* che succede al giudizio della ragione, e non già la facoltà percepiente il ben morale. Ogni atto del nostro intelletto e della nostra ragione è da noi sentito, ma è l'intelletto e la ragione che percepisce le cose, e non il sentimento della percezione stessa.

156. Ma diamo per concessa l'esistenza di un sentimento morale come facoltà distinta dalle altre. A volere però dargli il valore di un imperativo morale, farebbe bisogno ancora che si dimostrasse in che consiste la moralità; giacchè il dire che noi abbiamo un tal sentimento, non è ancora un farci sapere qual sia l'essenza del bene morale. Non basta dire che il sentimento morale è quello che approva certe azioni, e altre ne disapprova; ciò che per altro contiene un assurdo. Ma prenderemo noi per norma infallibile dell'operare il solo senso di avversione o di propensione, di piacere o dolore intellettuale nascente dalla percezione di un fatto? e una tal facoltà oscura e misteriosa avrà forza di obbligarci? Non gioverebbe dire che l'uomo si sente obbligato da questa facoltà, e tanto basta. Altro è sentirsi obbligato, altro esserlo veramente; questa seconda cosa è quelle che deve dimostrare il filosofo. Ma come dimostrerà egli, che una facoltà subiettiva ha forza e valor di legge? La legge morale non è vera legge se non a condizione di essere immutabile necessaria illimitata eterna e assoluta; laddove tutto ciò che nell'uomo, limitato contingente mutabile e relativo: dunque ripugna che la legge morale sia qualcosa di appartenente alla natura e all'essenza dell'uomo.

157. E poi un sentimento, preso per sè e non come effetto di un giudizio, come mai può suggerirci le idee tanto necessarie, di ***dovere*** di *diritto* di ***virtù*** di *obbligazione morale*? È un abuso non solo di parola, ma anche di concetti quello di attribuire al sentimento morale l'*approvazione* e la *disapprovazione* delle azioni percepite; il sentimento non è che o ***gradevole*** o ***disgradevole***, e dal momento che noi gli facciamo approvare o disapprovare un'azione, facciam lo stesso come se attribuissimo agli occhi la facoltà dei sapori, e al naso quella del vedere. L'approvazione è un atto tutto razionale, è un giudizio con cui affermiamo che una cosa è degna di lode, è conforme alla verità alla legge all'ordine. Ora, com'è possibile che il sentimento affermi o neghi veruna cosa? Finchè regnerà tal confusione d'idee, non saliremo giammai a quell'altezza a cui la scienza deve toccare.

158. Si dirà esser necessario che la ragione approvi ciò che il senso c'impone. Ma se il senso morale riceve dalla ragione la virtù di obbligare, qual bisogno di quell'altra facoltà morale? che non ha virtù di produrre nè legge nè obbligazione? Non si dovrà più tosto dire, che il vero ed unico fonte dell'obbligazione, nell' ipotesi, è la ragione medesima?

159. Cosa diremo dunque di quei sistemi che fondano l'obbligazione sul sentimento morale, comunque in apparenza o nei soli accidenti fra loro diversi? Noi li richiamiamo tutti a questa distinzione: o si fondano sull' unico sentimento per sè; e sono ciechi, subiettivi, destituiti d' ogni vero principio di obbligazione: o si fondano non solo sul sentimento, ma anche sulla ragione; e in tal caso c' è contradizione, perchè questa e non quello dove riguardarsi come fonte di obbligazione: sistema tuttavia subiettivo, se si considera la ragione come facoltà del subietto umano, e non si assorge all' obietto da cui la ragione stessa è informata.

160. *Principio dell' autonomia.* Nel sistema che si fonda sul sentimento morale la ragione pratica è quella che promulga la legge morale annunciata dal sentimento. Ma non essendosi stabilito qual sia poi l' oggetto che informa la ragione stessa, cioè in che consista quello che si chiama *lume* della ragione, mentre dell'obbiettività delle idee non si fa il minimo cenno, così questo sistema non differisce sostanzialmente da quello dell'*autonomia* di Kant. Questo filosofo pretende che la ragione umana considerata unicamente dalla parte del subietto, oltre alla facoltà del conoscere, abbia eziandio il potere di obbligare e d' imporre all'uomo la legge; pretende che la ragione sia essenzialmente duplice, altra *speculativa*, altra *pratica*, la quale ultima si riduce alla volontà; cosicchè l' uomo è legge a sè stesso, essendo la natura razionale il primo principio del giusto e dell' onesto. L'uomo, dice il filosofo di Conisberga, ha un'attività per la quale tende a sodisfare le proprie inclinazioni istintive, ma egli sentesi in pari tempo fornito di un' altra attività, con cui può resistere alle proprie inclinazioni e operare senza venir determinato da veruna esterna forza. Questa potenza è la libera volontà, e l' uomo non può opporsi a questa potenza, senza patire in sè una molestia intollerabile e soggiacere all' avvilimento. Di qui deduce la legge di dover operare in modo conforme alla propria ragione, e dietro un principio che possa diventare legge universale di natura: vale a dire che nelle nostre operazioni non dobbiamo impedire le operazioni degli altri uomini, ma ciò che facciamo noi, deve potersi fare anche dagli altri, senza che sia tolta la coesistenza.

161. *Osservazioni.* 1.° Il sistema kantiano si riduce alla forza di operare, salvo il diritto negli altri uomini di fare altretanto; il che lo rende conforme al sistema che si fonda nell' ordine fisico, sostenuto da Spinoza. 2.° Il filosofo di Conisberga distinse la ragione pratica dalla teoretica pel falso supposto, che la ragion speculativa non possa dimostrare l' esistenza della libertà, mentre in pratica l'uomo sente di esser libero. Ma s'egli è vero ciò, la legge morale di Kant non è che un' illusione. Coloro dunque che della *ragion pratica* fanno una facoltà a parte, distinta essenzialmente dalla teoretica da cui può anche discordare, cadono nel più pernicioso scetticismo. 3.° Kant non potendo provare l'esistenza della

ragion pratica, se non ricorrendo all'esperienza, cioè all'uso pratico della libertà che non può chiamarsi in dubio, e d' altra parte volendo che la legge morale consista appunto in ciò che suggerisce la ragion pratica, il suo principio morale è contingente ed empirico, e perciò non può provare una vera a assoluta obbligazione, ma più tosto un' obbligazione illusoria, mentre la ragion teoretica la dichiara insussistente. 4.° Non distinguendo egli tra la ragione e la sua forma, tra subietto e obietto, viene ad ammettere l' assurdo che l' uomo possa essere, riguardo alla legge, attivo ad un tempo e passivo , cioè imperante e suddito, obbligante e obbligato.

162. ***Principio della coscienza imperante*; *è osservazioni*.** Poche parole bastano per rispondere a coloro che fondano l' obbligazione nell' intimo senso della coscienza, volendo che l'uomo debba seguire tutto ciò che questa gli detta. La coscienza è quel giudizio che noi portiamo sulla moralità delle nostre azioni presenti o passate; questo giudizio, allorchè è fondato sulla verità, ci dice se buone o cattive siano le nostre azioni, e ci annuncia quello che è da farsi come buono o da evitarsi come malvagio, Ora, è chiaro che con un tal giudizio noi non veniamo a conoscere la moralità nella sua essenza, ma più tosto a sapere se le nostre azioni siano o no morali. Esso è dunque un giudizio riflesso, che suppone davanti a sè la cognizione diretta della suprema legge morale; è un giudizio particolare con cui applichiamo il principio alle azioni reali e particolari, è insomma l'uso del principio stesso, e non il principio. Il qual uso suppone 1.° l' esistenza in noi della legge; 2.° una nostra propria azione, buona o malvagia, presente o futura o passata; 3.° la riflessione portata su quest' azione e sulla legge specifica che la riguarda, per confrontarle; 4.° la conclusione di questo confronto. Il principio dunque della coscienza non regge.

CAPO SECONDO

Sistemi obiettivi.

163. I sistemi morali *obiettivi* sono quelli che derivano l'obbligazione morale da un elemento diverso dal subietto che viene ad essere obbligato. Distinguonsi in due classi; la prima e di coloro che fondano l'obbligazione morale nella sola volontà del legislatore; o sia nell' *autorità;* l' altra abbraccia quei sistemi che la fondano in genere nelle *essenze delle cose*, o sia negli *obietti* della ragione. E gli uni e gli altri ammettono bensì un principio veramente morale , e chi più chi meno si accosta al vero ed unico principio scientifico; tutti però peccano di qualche difetto.

ARTICOLO PRIMO

Principii dedotti dall'autorità.

164. *Principio dell'autorità divina, e principio dell' autorità umana*. Tra i sistemi della prima classe, alcuni si fondano sull'*autorità divina* variamente conosciuta, vale a dire o per mezzo della ragione, o della rivelazione interna o esterna: altri sull' *autorità umana*, espressa o dalle leggi civili e politiche, o dalle costumanze dei popoli, o dal consenso universale.

165. *Osservazioni*, il principio dell'autorità divina non può negarsi che sia vero, anzi eccellente. Quando io sappia che Dio ha emanata una legge, non posso bramare altro argomento più forte e convincente per credermi obbligato a seguirla. Ciò va bene; ma il principio dell'autorità divina non è nè può essere un principio semplice e supremo, quello di cui va in traccia la scienza. La massima che *la volontà divina ha forza di obbligare*, è subordinata a quell'altra veramente universale e suprema che *si deve rispettar l' essere secondo il grado di sua dignità*. Io posso infatti dimandare la ragione, per la quale sono obbligato a obedire senza esame, senza eccezione alla volontà di Dio; ed è chiaro che la ragione di questo vero giace nella natura divina, mentre il concepir Dio è concepire l' essere perfettissimo, il padrone assoluto di tutte le cose, la stessa verità e santità. La verità pertanto che a Dio si deve obedienza, dipende da quell' altra che l' essere deve rispettarsi nel suo ordine intrinseco.

166. Molto più imperfetto è il principio dell' autorità umana, sia perchè esclude l' autorità divina, da cui anzi emana ogni autorità nell' uomo; sia perchè anche in sè considerato, non può essere un principio nè supremo, nè veramente morale. Infatti, se per autorità umana s' intendono le *leggi civili*, si viene a confondere la *moralità* con la *legalità eterna*. La moralità è tutta interna, è tutta nella volontà; ciò posto, si può essere osservantissimi esecutori delle leggi politiche e civili, senza per ciò essere morali. La potestà del civile legislatore non può penetrare fino alle intenzioni dell' animo; essa si limita agli atti esteriori, e nè pure a tutti; ma a quelli solamente che hanno stretto rapporto col bene sociale.

Se poi per autorità umana s' intendono le *consuetudini* dei popoli, si costringono gli uomini a camminare ciecamente sulle altrui pedate; e poichè tra le costumanze dei popoli ce ne sono soventi d' immorali, si cade nell' assurdo di rendere obbligatoria qualunque più ingiusta e inonesta azione. Si dirà che l'obbligazione riguarda soltanto le costumanze buone e oneste. Eccoci allora sortiti dal proposto sistema senza avvederci. Da chi e con qual criterio si distingueranno le buone costumanze dalle cattive? Certamente ognuno potrà farlo con l' idea di giustizia e di moralità

che già possiede. Ma se io so cosa sia giustizia e bontà morale, forse che non conosco già l'obbligazione?

Per ultimo se s' intende il *consenso degli uomini*, questo consenso o si ritiene come autorità obbligante, o come mezzo di conoscere la legge morale. Nel primo caso non è un principio supremo, giacchè l'autorità umana discende tutta quanta da Dio; nessun uomo, considerato da sè solo, può comandare ad altro uomo, la sua potestà o discende dalla legge naturale, a cui gli uomini sono tenuti obedire, o dall'autorità divina, che prescrive di obedire agl' imperanti umani, come a suoi vicari in terra. Nell'altro caso poi l'autorità umana non costituisce il principio morale, ma un criterio esterno e secondario per conoscerlo; giacchè quello che da tutti gli uomini e in ogni tempo si è creduto vero, non può dubitarsi che lo sia realmente.

167. Qualunque poi sia l'autorità del legislatore, essa non può costituire un principio morale nè supremo, nè evidente, nè semplice e assoluto, dovendosi necessariamente ammettere un altro principio sul quale si fonda l'autorità di qualsivoglia legislatore. Chi mai infatti vorrà sostenere che la volontà del legislatore sia sciolta da ogni obbligazione, e che, qualunque cosa ella comandi, il suddito sia tenuto sempre a obedir ciecamente? Questo sarebbe il più assurdo assolutismo che possa immaginarsi. Se il legislatore comandasse la rapina lo spergiuro gli omicidi, i sudditi sarebbero essi tenuti all'obedienza? No, certamente. C'è dunque in ogni uomo un criterio del giusto e dell'ingiusto, a cui devono obedire a preferenza di qualsivoglia decreto o permesso del legislatore: c'è una legge precedente ad ogni altra, la quale, nel mentre impone rispetto e obedienza verso la volontà imperante ogni qualvolta comanda cose di lor natura lecite e oneste, serve in pari tempo al legislatore di norma per emanare delle leggi, non solo non ripugnanti col principio della giustizia e dell'onestà, ma conducenti al bene dei sudditi. Questa legge non è *positiva*, non fu trovata nè insegnata da veruno, ma è data dalla natura, fondata nell'ordine intrinseco delle cose, eterna, immutabile, indipendente da ogni volontà così umana che divina; perchè nessuna volontà può rendere giusto ciò che per sè è ingiusto, nè viceversa. La prima legge è la *prima verità*, l'idea-madre; questa non si fonda sull'autorità; dunque nè men quella.

168. Forsechè avrà forza di obbligare per sè, se non l'autorità di un solo, almeno quella di molti; o di tutta la società? Nè pure; con l'aumentare il numero degl'individui, non si cangia la specie delle cose, e, trattandosi di legge naturale, di norma assoluta di operare, qualunque maggioranza non vale a render buono ciò che è per sè cattivo, o viceversa. Onde nè la volontà di un individuo, nè la volontà di parecchi, e nè pur quella di tutti non fa la legge di un popolo. Questa può essere bensì il mezzo di riconoscerla e di promulgarla; ma non sta qui la ragione della *legitti-*

mità ; essa è nella natura , o a meglio dire nell' *essenza* delle cose, conosciuta per mezzo dell' essere ideale, lume della ragione.

169. Di qui si trae la risposta a coloro . i quali opinano che la legge naturale non possa indurre obbligazione, se non venga confermata ed imposta dall' autorità di Dio o del legislatore umano. Nel che vi.è circolo vizioso ; perchè da una parte si accorda che la ragione ci detta doversi obedire a Dio e ai legislatori , dall' altra si sostiene che la ragione non induce obbligazione se non si aggiunga l' autorità dell' imperante. Ora , se la ragione , o a meglio esprimerci, il *lume* della ragione che è cosa obiettiva necessaria immutabile , non ha per sè alcuna forza di obbligare , non sarà attendibile nè men quando ci detta doversi obedire all' autorità imperante ; e così mentre si pretende di dare alla legge naturale un appoggio più valido di quello che le si compete , si viene a rovesciare il principio stesso dell'autorità.

170. Si dirà che noi sappiamo essere volontà di Dio che si segua nelle nostre azioni la verità e la giustizia , perchè Dio essendo essenzialmente buono, non può non volere il bene, non odiare il male. Ma che importa ciò ? Accordo che il pensare alla divina volontà , il figurarci l' Ente assoluto che ci comanda quello che la legge naturale già insegna , è un fortissimo impulso alla nostra volontà ; ma nego assolutamente che ciò sia necessario all'esistenza della prima legge morale e della sua obbligazione ; giacchè, ripeto, è sempre la ragione quella che concepisce Dio, e che deduce essere sua volontà che si faccia il bene e si eviti il male.

171. Una sola specie di leggi dipende dalla libera volontà del legislatore , ed è quella delle leggi *positive* non inchiuse nella legge naturale : leggi che riguardano le azioni così dette indifferenti, cioè nè buone nè cattive, e che noi preferiamo di chiamare azioni *intrinsecamente buone*, ma non obbligatorie in individuo. Ma queste pure,come dicemmo,soggiacciono all'obbligazione morale di natura , non potendosi dare il diritto di porre delle azioni inoneste.

ARTICOLO SECONDO

Principii razionali-obiettivi.

172. I principî razionali-obiettivi , i quali fondano l' obbligazione morale non già nella ragione come facoltà , ma nel *titolo* indicato dalla ragione , si distinguono in *negativi* e *positivi*.

173. I negativi non esprimono l' essenza morale e il titolo dell' obbligazione direttamente, ma più tosto il mezzo di conoscerlo. Essi vengono esposti con queste formole: *Segui il lume della ragione*, — *Realizza nelle tue azioni la verità.* Ma qui non si dice nè in che consista il lume della ragione , nè cosa sia la verità, nè in qual modo possa realizzarsi nelle nostre azioni. Altri sistemi definiscono bensì l' essenza dalla verità , come questo principio:

Aderisci alle essenze delle cose; la verità infatti consiste nelle essenze delle cose, o sia nelle idee che le rappresentano; ma questo principio non ci spiega in che maniera si abbia ad usare delle essenze delle cose, come di tante norme di operare. Altri sistemi finalmente si occupano del modo, onde applicare la verità alle azioni, ma non si curano di determinare in che consiste la verità stessa. Perciò tutti questi sistemi, benchè in fondo siano veri, sono tuttavia imperfetti, esprimendo in modo negativo il titolo dell'obbligazione.

174. I principî razionali positivi, i quali desumono il titolo dell'obbligazione dall'oggetto, si dividono in tre classi, a norma dell'oggetto stesso, il quale per alcuni è *Dio*, per altri la *natura umana*, e per altri la *natura* in genere e *l'ordine* delle cose.

175. *Principio dell'imitazione di Dio, e osservazioni.* — *Imita Dio*; questa è la formola di coloro che cercarono in Dio il titolo dell'obbligazione morale. Ma questo principio, che pur tende più d' ogni altro a sublimare la natura umana, non manca di molte imperfezioni, se si considera come principio scientifico.

1.° Non è *supremo*. Per qual ragione debbo imitar Dio? Senza dubio, perchè Dio è il modello d' ogni bontà morale. Nè io posso concepir Dio, se già non so cosa sia moralità. Ma se conosco il bene morale, ho già la prima regola delle azioni nell'idea del bene morale. Quindi il precetto d' imitar Dio sarebbe nella mia mente preceduto da quell' altro, che si dee vivere moralmente bene. 2.° Non è *semplice* nè *ben determinato*. Mi si comanda d'imitar Dio, ma non mi si dice in che cosa lo debbo imitare; e pure in Dio, oltre alla moralità, c'è la sapienza la potenza la beatitudine e altri molti attributi. 3.° È troppo *esteso*. La bontà divina essendo infinita, l'obbligazione nascente da questo principio si estende a tutta la perfezione morale, almen possibile all'umana natura. Quindi è tolta ogni distinzione tra i *precetti* e i *consigli*, e per quanto grande sia lo stato di virtù e perfezione da me immaginato, in forza di un tal principio io sarò obbligato a realizzarlo in me stesso. 4.° È *impossibile*; perchè Dio abita una luce inaccessibile, e noi non abbiamo di Dio se non un' idea negativa. Tutto ciò che di positivo inchiudiamo nell' idea di Dio, è preso per analogia da ciò che conosciamo sia nella natura umana e sia nell'ordine universale della creazione, come sono la sapienza la misericordia la potenza la providenza e somiglianti. Perciò nell' ordine naturale noi non potremmo imitare la natura divina, ma unicamente la condotta che Dio tiene verso le creature, e che ci si manifesta negli effetti della sua providenza. Lo stesso divin Maestro non ci comanda già d'imitar *Dio* ma il *padre celeste*; non comanda cioè l' assoluta perfezione divina, ma quella che risplende nell' ordine naturale della divina bontà e providenza, sicchè ci mostriamo degni figli del Padre nostro che è ne' cieli, amando i nostri nemici, facendo loro del bene, come il Padre celeste fa nascere il sole e sopra i buoni

e sopra i cattivi, e piove tanto sul giusto che sull'ingiusto. Laonde con quel principio, sublime per dir vero ma non supremo nell'ordine naturale e scientifico, *siate perfetti come il Padre vostro che è ne' cieli*, Cristo non ci propose già d' imitare la natura divina, ma Dio come nostro Padre, cioè come provido conservatore degli uomini.

176. ***Principio fondato nella natura umana, e osservazioni.*** Coloro che ripongono il titolo dell' obbligazione morale nella natura umana, presentano tre speciali differenze. Altri riguardano la natura umana in genere; altri la natura umana espressa nel subietto stesso dell' obbligazione; altri la natura umana non nel subietto ma negli altri uomini. I due ultimi sistemi, come più angusti e affatto gratuiti, sono molto più imperfetti del primo, il quale però non è nè pur esso nè supremo nè universale nè puro e formale. Non è supremo, perchè non esprime la ragione per cui dobbiamo rispettare l' umanità; non è universale, perchè, limitandosi all' uomo, non inchiude i precetti verso Dio; non è puro e formale, perchè nella natura umana c' è quello che merita rispetto e ha la qualità morale, qual' è l' umana personalità, e ci sono altri elementi non morali nè per sè degni di rispetto, qual sarebbe la natura sensitiva. Oltre ciò non ci dice cosa dobbiam fare per rispettare l' umanità, se cioè dobbiam procacciare la sua felicità o la virtù o altra cosa.

177. ***Principio fondato nella natura universale, e osservazioni.*** Più vicini si fecero al vero quei filosofi che fondarono il titolo dell' obbligazione nella natura universale. Ma nè pur costoro seppero trovare la vera e suprema ragione della forza obbligante, o per lo meno espressero il loro principio con delle formole imperfette. Per esempio questo principio: *Vivi secondo la natura*, non è nè evidente nè supremo. Perchè dobbiamo vivere secondo vuole la natura? in che consiste questa natura, la quale può essere intesa in più sensi? E, posto ancora che per natura si intendano le essenze delle cose, che dobbiam fare per vivere in modo di non offendere la natura, ma promoverne anzi il retto svolgimento?

178. ***Principi fondati nell' ordine, nelle relazioni e nei fini delle cose.*** Vedendo il difetto di un tal principio, altri ricorsero alla bellezza e dignità di quell' *ordine* che splende nella creazione. Ma in che consiste poi quest' ordine? Nei *rapporti* delle cose. Quindi il principio morale di questi filosofi prescrive di conservare in tutte le nostre azioni i naturali rapporti di convenienza ch' esistono fra le cose. Ancora però si domanda a che vadano a terminare questi rapporti; e si risponde che si fondano nei *fini relativi* delle cose, alcune delle quali servono di mezzi ad altre che son fine; di che sorge una gerarchia di mezzi e di fini, che mette capo in Dio, principio e fine di tutte le cose.

179. ***Osservazioni.*** Che noi dobbiamo rispettar l'ordine e i rap-

porti delle cose fra loro, niuno ne dubita. Ma si può egli dire che il principio morale supremo deve inchiudere i rapporti delle cose? Questo principio suppone che noi conosciamo già più cose insieme, e ne distinguiamo i rapporti. Quando invece la legge morale è più semplice, e comincia subito ad obbligare anche al primo oggetto che conosciamo. Ci sono bensì dei doveri che riguardano i rapporti degli enti paragonati fra loro; ma ce ne sono anche di quelli che riguardano ciascun ente considerato in sè, isolatamente. Anzi questi sono i primi a conoscersi, perchè prima si percepiscono gli enti semplici individui; e poi gli enti complessi e le relazioni che fra loro esistono. Perciò il principio morale supremo non può collocarsi nell'ordine e nei rapporti delle cose, le quali sono nozioni più difficili ad acquistarsi.

180. Per ultimo il principio che ci prescrive di operare secondo i fini delle cose, quantunque esso pure sia vero, non è nè chiaro, nè supremo. Non è chiaro, perchè non s'intende se prescrive solamente di operare in modo di non impedire che le cose pervengano al loro fine, o ne ingiunga altresì di promovere positivamente il fine delle cose, e fin dove siamo tenuti a farlo. Non è supremo e universale, perchè anche le cose che hanno già conseguito il loro fine, sono l'oggetto della morale; anzi Dio stesso, che ha in sè il proprio fine perfettissimo, esige dall'uomo un assoluto rispetto.

CAPO TERZO

Esame di alcune difficoltà che si movono al principio del pratico riconoscimento dell'essere.

181. *Prima difficoltà*. Il principio che fonda la prima legge morale nell'oggetto della ragione, si appoggia tutto quanto all'idea dell'essere, che dà come innata. Ora, quanto non è mal fermo questo fondamento che si vuol porre alla morale! Che l'idea dell'essere sia innata non è al più che un'ipotesi, e questa pure contradetta da buon numero di filosofi. Dunque anche il principio morale che da essa derivasi, non può avere altro valore che ipotetico. Ben sarebbe più filosofico e sicuro il credere ai perpetui e universali fatti della natura, la quale predispose in noi tante modificazioni sensitive per fondamenti e materiali al successivo lavoro della ragione: il sentimento morale, a cagion d'esempio, non è una vana ipotesi, ma un fatto universale a tutto l'uman genere, e in cui perciò tutti, e filosofi e volgo, devono convenire.

182. *Risposta*. Se per voi la teoria dell'essere ideale innato è un'ipotesi, per me invece è un fatto scoperto dall'osservazione, e ridotto a certezza mercè di buoni ragionamenti, contro i quali peraltro non si è prodotta finora una ragione di verun peso.

Ma sia pure che non possa dimostrarsi aver noi dalla natura stessa l'essere ideale. La questione non ci perde un pelo. Giac-

chè se l' essere ideale non è innato, è almen certo ed evidente 1.° che noi lo pensiamo; 2.° ch' esso non può nascere da verun' altra idea, essendo anzi indispensabile a formare qualunque altro concetto della mente, dimodochè precede ogni atto della nostra ragione ed entra in ogni nostro giudizio. Dunque ogni principio, e perciò anche il principio morale, si appoggia a questa idea. Che se tutti gli uomini, appunto perchè uomini, pensano necessariamente e sempre pensarono l' essere che è il *lume* della ragione, come dimostra l' Ideologia, ne segue che l' intuizione dell' essere è appunto un *fatto perpetuo e universale della natura*.

La qual natura, se predispose in noi tante modificazioni per materiali del successivo lavoro della ragione, voglio sperare che avrà predisposto anche il *mezzo* di quel successivo lavoro che voi dite. Spiegatemi come possa esistere la *ragione* umana senza l' intuito di qualche idea, ed io vi accorderò di buon grado che l' idea dell' essere non è innata, e che la morale si appoggia al sentimento. Non vi accorgete che la ragione senza un' idea che le serva per conoscere e ragionare, è lo stesso che un occhio che vuol vedere senza luce? Ma almeno l' occhio può esistere senza una visione attuale, perchè ha l' atto dell' universale sentimento corporeo, dove la ragione senza idea veruna è una parola, e non già un atto primo o una facoltà dell' uomo.

Voi volete che si *creda* ai fatti della natura; e non vi accorgete, che l'intento della filosofia si è quello, non già di negare i fatti, ma nè men di *crederli*, bensì di *spiegarli*, cercandone le occulte ragioni. Così il sentimento morale è un fatto; il filosofo deve cercare la ragione, per la quale nasce in noi un tal sentimento. Voi per l' opposto rovesciate la cosa, e dite che non è la ragione quella che rende morale il sentimento, ma il sentimento che fa conoscere la moralità alla ragione, e siete d' avviso che senza aver prima il concetto di moralità si sviluppi in noi il sentimento morale. Per me, prescelgo di attenermi ancora all' *ipotesi* dell' essere ideale innato.

183. *Seconda difficoltà.* Voi riponete la moralità nel riconoscere praticamente e liberamente l' entità degli oggetti, a cui l' azione si riferisce. Ma qual sarà poi il criterio per conoscere questa entità? E come potrò io conoscere qual sia l' azione che si confà a ciascuna entità riconosciuta?

184. *Risposta.* Supponiamo che io non possa trovare qual sia il criterio per conoscere l' entità delle cose da rispettarsi; supponiamo di più che non sappia assegnare quali devono essere le mie azioni in particolare, affinchè corrispondano all' entità delle cose. Contuttociò voi non potrete negare che la moralità consista veramente nel pratico riconoscimento dell' essere, quale sussiste in sè stesso. Non potrete negare che qualora io conosca l' essere nell' ordine suo intrinseco, possa altresì amarlo come lo conosco, anzi debba appunto amarlo così per essere moralmente buono,

Dunque il principio della morale è questo appunto, e non può essere altro.

Ma io dimando, se sia buon logico colui il quale mi chiede il criterio generale della cognizione, mentre si tratta del criterio morale. Chi non sa che il criterio morale presuppone il criterio universale della verità e della certezza? Ricorrete alla Logica, e là troverete spiegato in che modo noi conosciamo l' *entità* delle cose. La *cognizione diretta*, come abbiamo insegnato, ci presenta l'*essenza della cosa conosciuta*, e ce la presenta senza ombra di errore, perchè essa è spontanea e indeliberata, e si forma per via dell' applicazione dell' essere ideale ai dati del sentimento, o per via, d' integrazione, salendo dall' incompleto e relativo al completo e assoluto.

Conosciuta poi l' essenza di una cosa, non ci può essere difficoltà a sapere quali esser devono le nostre azioni, onde riconoscere praticamente. La difficoltà nasce allorchè si tratta non dell' essenza delle cose, ma delle loro accidentali qualità nel qual caso anche i dotti discordano più d' una volta fra loro. Ma noi parliamo del *principio* morale, e non delle sue *applicazioni*. Ora, il principio del riconoscimento pratico è chiaro ed evidente, perchè non inchiude che la sola essenza universale della moralità, che consiste nel far accordare la volontà, e quindi gli affetti e le azioni, alla cognizione diretta; cioè nell' amar l' essere come si conosce; cioè ancora nell' astenersi da tutto ciò che nuoce all' essere, e nel far quello che gli giova, che gli è bene.

185. *Terza difficoltà.* In questo sistema manca il criterio per conoscere, quando il riconoscimento pratico dell' ente sarà morale, anzichè giuridico. Come in fatti posso io sapere, se questo riconoscimento mi è ingiunto dalla morale più tosto che dalla giustizia?

Risposta. Anche questa difficoltà è affatto impropria, poichè qui si tratta del criterio *supremo* e *universale*, e non già di un criterio proprio di alcuna scienza speciale. Se bene ci siano delle differenze tra moralità, giustizia, equità, virtù, onestà e simili; pure tutte queste non sono che diversi aspetti, diverse relazioni del bene morale, il quale è unico e semplicissimo. Il dovere morale è più esteso che il dovere giuridico, mentre anche il giuridico è morale; perciò l' Etica è scienza più estesa del Diritto a cui presta il fondamento. Ciò posto, il principio supremo della morale non deve specificar nulla, ma esporre nudamente l' essenza della moralità in cui giace la forza obbligante, e che s' immedesima sia con la morale, sia con la giustizia strettamente detta, sia con la virtù che è ben di più che la mera giustizia. Infatti, se io conosco l'obbligo di riconoscere praticamente l'essere, implicitamente conosco eziandio che si devono rispettare i diritti altrui, conosco di più che mi è ingiunto l' obbligo di far acquisto di quegli abiti che si chiamano virtù, e nei quali consiste il pieno e perfetto riconoscimento dell' essere.

186. *Quarta difficoltà.* In questo sistema manca l' *obbligatorietà* dell'azione. Il non riconoscere ciò che ho prima riconosciuto è un assurdo, una contradizione logica; ma chi può provarmi che sia un'immoralità? chi può provarmi che ci sia un dovere di non cadere in questa contradizione? Anche noi ammettiamo per fondamento dell' obbligatorietà dell' azione il riconoscimento della ragione; ma ben diverso e questo riconoscimento, giacchè per noi diventa obbligatoria l'azione, quando la ragione riconosce l' impulso morale e il sentimento come normale, vedendo così in essi l'espressione di una legge providenziale, di un' autorità superiore all'uomo.

Risposta. Fa maraviglia come si possa chiedere una prova dell' obbligazione che abbiamo di non disconoscere l' essere che abbiam conosciuto. Tutto dipende dal non aver capito in che consista il *riconoscimento pratico*. Perchè si chiama pratico? Non per altro, se non perchè è prodotto dalla volontà. Ciò posto, è ben vero che non c'è una legge che ci proibisca di cadere in contradizioni *logiche*, mentre una legge siffatta verrebbe a prescriverci l'infallibilità, ma è poi chiaro ed evidente che c'è una legge la quale ci prescrive di evitare le contradizioni *pratiche*. L'errore, secondo una dottrina altrove esposta, è sempre volontario, inquantochè dipende dalla riflessione, e questa è soggetta alla volontà. Nondimeno altra cosa è cader in errore, avendo tuttavia l'amore della verità, e cadervi quindi in forza di qualche causa occasionale estrinseca alla volontà stessa; e altra cosa è cadervi in forza di una mala inclinazione della volontà. E per esprimerci più esattamente, altro è *cadere* in contradizione, altro è *volerla* deliberatamente. Nel primo caso c' è *errore* semplicemente; nel secondo *menzogna*. L'obiezione invece parla del *riconoscimento*, ma sopprime la sua qualificazione di *pratico*; e poi sfida a provare che ci sia una legge che obblighi a evitare le contradizioni logiche!

Ma è poi singolare il ripiego, a cui si ricorre per provare l'obbligazione di riconoscer l'essere. Si nega che il principio morale manifesti l'obbligazione di riconoscer l'essere quale si conosce, cioè di seguire nelle nostre azioni la *ragionevolezza*, di amar le cose quali ci si presentano nella cognizione diretta, di non far contro insomma alla nostra ragione; e poi si sostiene che l'obbligazione possa nascere dal sentimento morale. Ma questo, diciam noi, è tutto subiettivo, laddove la ragione presenta gli obietti, le essenze immutabili delle cose. Non importa: per questi filosofi noi siamo obbligati ad amare le cose, non per l'intrinseco loro pregio, non per la qualità morale che hanno, non perchè la ragione ci dice che sono degne di rispetto; ma perchè noi *sentiamo* che la tale azione è morale, la tal'altra è immorale, perchè da questo sentimento proviamo un impulso a far così, piu tosto che così. La ragione ha anch'essa il suo incarico; ma quale? Non è dessa che

giudica morale o immorale un'azione; è il sentimento che le somministra l'idea di moralità e immoralità. Vero è che tocca poi alla ragione di giudicare se il sentimento sia retto o no, normale o anormale. Ma questo è un altro pregio di questo sistema, nel quale 1.° c'è un sentimento morale senza previo concetto di moralità, un sentimento inesplicabile, assurdo; 2.° la ragione pratica riceve il concetto di moralità dal sentimento; 3.° la stessa ragione poi è giudice della rettitudine del sentimento; cosicchè noi non sappiamo a chi ricorrere per conoscere l'obbligazione morale, se al sentimento o alla ragione; credo che ad entrambi, ma a rischio che la ragione non mi sappia dire il vero, se il sentimento non fosse retto e normale, e che il sentimento se ne dispensi, postochè è la ragione che lo deve giudicare.

187. *Quinta difficoltà.* L'autore di questo sistema, partendo dalla sentenza, che l'uomo non può imporre obbligazione a sè medesimo. ***neque imperare sibi, neque se prohibere quisquam potest***, perchè nei concetti di comandare e di obedire si racchiude una duplicità, un ***attivo*** e un ***passivo***, escluse siccome assurdo qualunque principio, il quale collochi nell'uomo stesso, che è soggetto della legge, la forza obbligante di essa. Cercandola quindi fuori dell'uomo, fu costretto ammetterla negli enti, vale a dire in ciò che è l'oggetto delle azioni. Non si avvide che altro è riconoscere l'esistenza della legge suprema nell'uomo, altro è far l'uomo autore di essa. Certamente, se fosse in potere dell'uomo crear la legge; se la forza di essa dipendesse da lui, si avrebbe ragione d'invocare quell'assioma del diritto: ***neque imperare*** etc. ma nessuno che abbia fior di senno cadrà mai in sì grosso errore. Il principio morale è in noi, ma noi non ne siamo gli autori; altrimenti chi avesse potuto con un atto di volontà imporlo a sè stesso, potrebbe con un altro atto sgravarsene. Desso ci fu dato da Dio come un fatto primitivo che ha la sua ragione in sè, e che noi non siam capaci nè di produrre nè di sopprimere senza rinunciare all'essere d'uomo: esso esiste in noi anche quando per la nostra libertà ci opponiamo alle sue voci, e il rimorso ne è manifesiazione evidente. Se a negar l'esistenza originaria dell'impulso morale bastasse il dire che l'uomo non può esser fonte di esso, con egual diritto si potrebbe dell'impulso della fama e degli altri stimoli animali cercar la sorgente fuori dell'uomo.

Risposta. Mancherebbe certamente del senso comune chi credesse potersi dare filosofo così privo di senno da credere che l'uomo possa creare la legge, e comandare a sè stesso. Resta però a vedersi, se questa non sia appunto la conseguenza che nasce inevitabilmente da quei sistemi, i quali ripongono la legge in qualcosa di subiettivo: e tale è appunto, l'intendano o no, il sistema di coloro i quali fondano la forza obbligante nel sentimento morale, o nel morale impulso, nella voce della coscienza, o nella ragione, anzichè nel lume che la rischiara. Egli è dell'essenza della

legge ch'ella sia qualcosa di distinto, superiore, indipendente dal subietto a cui è imposta; obietto e subietto, superiore e inferiore, attivo e passivo sono due termini essenziali dell'obbligazione. Ora, cosa c'è di obiettivo, di superiore, di distinto dall'uomo nel sentimento morale?

— Negate voi, ch'esista il sentimento e l'impulso morale, e che l'uomo debba seguirlo nelle sue azioni? — No, non lo nego; ma vi domando solamente due cose: 1.° se possa esistere in noi il sentimento e l'impulso morale senza l'idea della moralità; 2.° se sia il sentimanto e l'impulso morale per sè quello che ha forza di obbligare, o l'idea stessa che presenta l'essenza della moralità. Toccherà a voi di provarmi che il sentimento morale esiste in noi come un fatto, senza precedente idea di moralità. Voi parlate d'impulso morale, di principio morale *datoci da Dio* come un fatto primitivo che *ha la sua ragione in sè*; per ciò non vi date pena d'investigare la causa efficiente di quell'impulso, nè di distinguere i *principi* dai *fatti*; anzi confondete il principio morale, che non è se non la norma della moralità, con l'impulso, il quale è un'inclinazione, un istinto del nostro spirito, checchè sia poi ciò che lo suscita.

— A ogni modo, il principio morale è *nell' uomo*, e non *fuori di esso*; e da ciò non viene la conseguenza che non sia superiore all'uomo. Se a negar l'esistenza originaria dell'impulso morale, bastasse il dire che l'uomo non può esser fonte di esso, con ugual diritto si potria dell'impulso della fame e degli altri stimoli animali cercar la sorgente fuori dell'uomo. — Noi diciamo che le idee sono nell'uomo, quando egli le intuisce, ma non diciamo che siano nell'uomo allo stesso modo che ci sono la fame la sete il caldo e il freddo e qualunque altra sua sensazione, intellezione o altro. La legge morale per noi è un'idea, che serve a giudicare della moralità delle azioni, e che induce obbligazione. Ma per noi le idee sono per natura distinte dall'uomo che le intuisce; però quando la mente intuisce qualche idea, allora dell'intùito e dell'intuito si fa come una cosa sola; ed è per questo che anche noi diciamo che la legge naturale è *nell'uomo*. Ma siccome l'idea, per quanto sia congiunta intimamente col nostro spirito, non si confonde con esso, ma conserva i suoi caratteri di necessità e immutabilità; così abbiam ragione di affermare che il principio morale, o sia l'idea di moralità, che è poi lo stesso, non è subiettivo ma obiettivo, non è contingente ma necessario, non è *nell' uomo* come sua modificazione, ma è *sopra l'uomo*; in breve, è fuori dell'uomo, perchè l'idea è obiettiva.

CONCLUSIONE

188. Più che qualunque risposta ad altre difficoltà di poco momento, gioverà un breve riassunto del sistema.

L'Etica deve cominciare dallo stabilire il *supremo principio morale*. Il principio morale è una proposizione che serve di norma o criterio per giudicare della moralità delle azioni; e siccome parliamo del principio morale supremo, così esso deve consistere in una proposizione generalissima, non inchiudente se non la regola pura, la norma suprema della moralità.

189. Si noti, che l'essenza del principio non è la proposizione stessa, ma l'*idea* espressa dalla medesima. La proposizione non è che un involucro, col quale l'idea viene esposta riflessamente dal filosofo; ma all'esistenza del principio morale basta la cognizione diretta e irriflessa di ciò che forma l'essenza del principio stesso. Dunque, affinchè gli uomini possedano il principio morale supremo non è necessario che lo sappiano formulare; basta che abbiano l'idea che lo costituisce. Ma quest'idea è l'*idea di moralità*. Dunque ad avere il principio morale supremo basta che si conosca cosa sia moralità. Spetta poi al filosofo di esprimere con una formola quel principio.

190. Se ogni principio, e quindi anche il morale, non consiste in una realità, ma in qualche idea che esprima un'essenza universale, da cui si parte per giudicare; dunque il principio morale non è nè il sentimento morale, nè la voce della coscienza nè verun'altra cosa reale e subiettiva, e nè meno la volontà di un legislatore, ma *unicamente* l'idea del bene morale. Chi sa in che consiste il bene morale, ha la norma per giudicare della moralità e immoralità delle azioni; ma chi non ha questa idea, non può nè aver coscienza, nè sperimentare il sentimento morale, nè sentire il morale impulso, nè conoscere la forza obbligante di veruna autorità.

191. Se il principio dell'etica consiste in una proposizione che esprime la pura essenza della moralità, per formularlo bisogna investigare in che questa consista. Vediamolo dunque. Il bene morale è *il bene prodotto dalla volontà*; è la volontà è *buona* quando *vuole il bene*, quando cioè rispetta e ama gli esseri per quel che sono. L'essere e il bene essendo la stessa cosa, allorchè la volontà in ogni suo atto ama e rispetta l'essere, essa fa bene, è buona.

192. Ma in che modo, con qual facoltà la volontà può amare e rispettare il bene? 1.° Deve *conoscerlo*, senza di che le sarebbe impossibile amarlo o vero odiarlo; e questa è *cognizione diretta*, in cui si viene a conoscere l'essenza delle cose, giacchè la prima cognizione che si acquisti è quella appunto di un individuo nella sua specie, come un uomo, un animale, un albero, un sasso. 2.° La volontà deve *riconoscerlo*; e siccome ogni atto della volontà si designa col nome di *pratica*, così il bene morale consiste nel *riconoscimento pratico dell'essere conosciuto direttamente*.

193. Nel bene morale entrano due elementi, 1.° la verità conosciuta, 2. la volontà che ama ciò che conosce. La definizione da

noi data esprime questi due elementi: 1.° esprime la volontà con quelle parole *pratico riconoscimento*; 2.° esprime la verità conosciuta con quelle altre *dell'essere conosciuto direttamente*.

194. Questa espressione è la più propria a indicare l'essenza della moralità, perchè indica non solo l'azione morale ma anche il modo con cui la volontà lo compie, il qual modo è un atto di libera riflessione sulla cognizione diretta. Infatti la volontà non può volere o disvolere una cosa, se non la consideri come buona o cattiva. Ma per formare questa considerazione le è d'uopo ripiegarsi sulla cognizione diretta: come facoltà razionale, non può operare, non può cioè amare o odiare, se non sia tratta dall'idea (ragione) e dalla percezione (impulso) del bene e del male; idea e percezione che si acquista o per lo meno rende efficaci su di sè mediante la riflessione che move da lei. Questa riflessione non è speculativa, ma pratica; è fatta cioè dalla volontà con intenzione, non di conoscere meglio e speculativamente l'essere già conosciuto direttamente, ma di amarlo o odiarlo, di far del bene all'essere, o a sè trascurando l'essere e cercando pretesti per questo fine. L'esito poi di questa riflessione è la *viva apprensione* della cosa da rispettarsi, o pure del proprio bene subiettivo e cui vuol dare la preferenza; e questa viva apprensione è la causa prossima della *stima pratica*, o sia dell'azione buona o malvagia, e, per usare l'espressione adottata, del pratico riconoscimento o disconoscimento dell'essere.

195. Non parliamo qui di *affezioni* nè di *azioni esterne*, perchè queste non sono morali per sè, ma unicamente per partecipazione, inquantochè movono dalla volontà, unica sede del bene e del mal morale, come si vedrà meglio nella sezione seguente. Il che non avendo ben compreso alcuni, pretesero che il principio morale non consistesse in un semplice riconoscimento pratico, e fecero quindi la questione, se le affezioni morali nascano dalla predisposizione della natura, o dal riconoscimento stesso. Per noi qui non importa saperlo, perchè parliamo dell'atto essenzialmente morale, e non già degli atti morali per partecipazione. L'atto essenzialmente buono o malvagio è quello che precede logicamente e cronologicamente e produce tutti gli altri, che non sono elementi essenziali dell'atto morale, quali sono gli effetti, i movimenti istintivi eccitati dalla volontà, e le azioni esterne. Il principio morale non deve contenere che l'essenza pura della moralità, la quale consistendo appunto nel riconoscere volontariamente ciò che l'intelletto ci presenta come bene, ne segue che il principio supremo della legislazione naturale non può meglio esprimersi che con questa formola: *Riconosci praticamente ciò che hai conosciuto direttamente*.

196. Questo principio, il quale è veramente semplice e supremo, perchè non inchiude se non la pura essenza della moralità, ha forza di vera legge e obbliga moralmente la volontà dell'uomo,

Cos'è l'obbligazione morale? Una *necessità* che l'uomo riconosce avervi di operare in un dato modo per non violare la dignità dell'essere, e farsi malvagio. L'uomo si rende malvagio col *disconoscere* l'essere, e buono invece col *riconoscerlo*. Nel riconoscere l'essere per quello che è, amandolo e operando in conformità di questo amore, si vede convenienza, ragionevolezza, ordine; nel disconoscerlo si vede disconvenienza, disordine irragionevolezza, perchè è un mettersi in opposizione con la verità, un vilipendere l'essere. Ciò facendo, noi siamo autori del mal morale, e ci rendiamo malvagi. Se noi non vogliamo esserlo, dobbiamo necessariamente riconoscere con la volontà l'essere per quel che è; e questa necessità è l'obbligazione morale.

197. Dove ci si *manifesta* questa forza obbligante? Nel sentimento morale? nell'impulso morale? nella voce di coscienza? nella volontà di un legislatore? nell' istinto della benevolenza? Queste ed altre cose simili non sono che *segni* della forza obbligante; ma la forza obbligante non si fonda in esse: e noi cerchiamo la culla di essa, il fonte supremo e non i rigagnoli pei quali discende. Cotesti segni della forza obbligante non sarebbero possibili senza una causa; e la causa dove sta? Non serve illudersi. Nell'idea di moralità ci si si manifesta la forza obbligante. Io non potrei sentirmi obbligato a seguire il sentimento e l'impulso morale, se non sapessi ch'esso è *buono*, è *morale*, è conforme alla dignità dell'essere al cui rispetto mi stimola. Non potrei credermi obbligato a obedire alla volontà di un superiore nè a seguire la coscienza, se già non sapessi che quella è rispettabile, e che questa mi dice il vero. Dunque la forza obbligante mi si manifesta nell'idea stessa di ben morale.

SEZIONE SECONDA

PSICOLOGIA MORALE

198. La Psicologia morale è quella parte della Psicologia generale, che considera l'anima umana nella sua vita pratica. Essa studia l'uomo, non già in tutta l'estensione della sua natura senziente intelligente e attiva, ma soltanto come un agente libero in relazione con la legge morale, di cui abbiamo fin qui dimostrata la natura, l'esistenza e l'obbligazione.

199. Se c'è una regola morale che obbliga l'uomo, bisogna vedere se l'uomo abbia poi la forza di metterla in pratica, e da che sia mosso ad esercitar questa forza; qual sia la genesi degli atti umani, e qual atto sia morale; finalmente come e quanto influisca la volontà nell'atto morale, e cosa si meriti con esso. Di tre cose dunque tratta la Psicologia morale: 1.° delle *potenze morali*; 2.° dell'*atto umano* e delle varie specie; 3.° dell'*imputabilità morale*.

CAPO PRIMO

Delle potenze morali.

ARTICOLO PRIMO

Delle potenze morali per sè e per partecipazione.

200. Una sola è la facoltà per sè morale, e questa è quella che presiede al *giudizio pratico*. Le altre potenze non sono morali per sè, ma diventano morali soltanto allora che son mosse dalla volontà nelle loro operazioni. L'uomo subietto sensitivo e razionale, ha la potenza degli affetti così animali che spirituali, la potenza delle azioni esterne, la potenza del giudicare e ragionare; ma su tutte queste siede la volontà, come quella che è più nobile delle altre e che costituisce la personalità umana. Finchè non interviene l'azione di questa potenza suprema, non esiste in atto la moralità della *persona* umana. Noi vedemmo infatti che all'essenza del bene morale è così necessaria la volontà, che in essa consiste il suo principale elemento, potendosi dare la cognizione del bene obiettivo senza che ancora esista la moralità, laddove la moralità esiste tostochè la volontà si è alzata a operare.

201. La volontà pertanto è la potenza morale per sè, non ricevendo la sua qualità morale da verun'altra potenza. L'intelletto e la ragione le forniscono l'idea del bene, condizione indispensabile per poterlo volere; ma non sono la *causa efficiente* delle sue volizioni. Gl'istinti, tanto l'animale che lo spirituale, le aggiungono degli stimoli, degl'impulsi al bene e al mal morale; ma essi non la determinano nè all'uno nè all'altro; dunque non sono per sè morali. Ma facciasi che la volontà si proponga alcun fine, cioè il conseguimento di un bene, l'adempimento di una legge: in tal caso ella move tutte le potenze quali mezzi all'esecuzione de'suoi decreti, e così quelle potenze vengono a partecipare della qualità di quell'atto che parte dalla volontà, come da causa efficiente. Le potenze istintive degli effetti si muovono non rare volte da sè, senza aspettare l'assenso della volontà, eccitate o dai fantasmi a dalle percezioni o dalle reminiscenze dei loro oggetti; ma fino a tanto che la volontà non interviene nelle loro operazioni, almeno col suo assenso o col dissenso, nulla ancora esiste di morale. Dunque la volontà sola è facoltà morale per sè; le altre non lo sono che per partecipazione.

ARTICOLO SECONDO

Indole e natura della facoltà essenzialmente morale.

202. La facoltà morale per essenza, dicemmo, è la volontà. La volontà dell'uomo è la stessa attività dell'umana persona; ma il

suo operare non è sempre dell'istessa forza e dell' istesso valore, perchè la volontà, come vedemmo, può operare o solo *spontaneamente* o anche *liberamente*. La libertà e la spontaneità non sono che caratteri diversi dell'attività medesima, che chiamasi volontà. Anzi la parola libertà si adopera talvolta in un senso più esteso come *esenzione da ogni violenza*, cioè da ogni forza estrinseca che operi sulla volontà; in questo senso la volontà è sempre libera, ma libera soltanto da *coazione*, e non già da ogni *necessità*. Se la volontà umana potesse essere violentata, già non sarebbe più volontà, essendo assurdo che la volontà voglia e non voglia una stessa cosa allo stesso tempo. Essa però, se bene operi sempre per forza propria, talora è necessitata a operare, vale a dire è *determinata ad una sola volizione*, e non può determinarsi ad altra per mancanza delle condizioni necessarie a fare una scelta. Allorchè poi ella va esente anche da questa necessità, e quindi può scegliere fra più volizioni, allora dicesi libera semplicemente; e se si vuol distinguere questa libertà da quella di coazione, le si dà il nome di *libertà d'indifferenza* o di *libero arbitrio*.

203. Osservano molti, non appartenere all'essenza della libertà il potere di fare il male, il quale è una debolezza e infermità della natura umana, e non una sua perfezione. Ciò è verissimo, giacchè se fosse dell'essenza stessa della libertà il fare male, ne verrebbe che Dio il quale non può farlo, non sarebbe libero. Perciò all'essenza della libertà appartiene di poter fare il bene vincendo ogni ostacolo, o di farlo senza soggiacere ad ostacolo veruno. E siccome tanto più si può amare l'essere, quanto più lo si conosce e se ne percepisca la dignità, così la libertà è tanto più perfetta, quanto più piena è la cognizione dell'essere. Una volontà la quale avesse una cognizione diretta piena e completa dell' essere, e fosse quindi sottratta a tutte quelle forze che pongono un limite alla cognizione, sarebbe impossibile che volesse altro che il bene; e pure sarebbe perfettamente libera.

Da tutto ciò non segue, che dunque chi fa il male morale non sia libero, nol faccia liberamente. Questa dottrina sarebbe destruttiva d'ogni merito e imputabilità, perchè chi facesse il male, senza aver la forza di astenersene, non meriterebbe nessun castigo; e chi facesse il bene, senza poter lasciare di farlo, non sarebbe degno di ricompensa. Or dunque, considerando noi la *libertà meritoria morale*, quale è nell'uomo, diciamo ch'essa consiste nell'esenzione da ogni necessità di appigliarsi al bene più tosto che al male. Si noti, che noi non diciamo già essere una perfezione il fare il male; cosa assurda, diciamo che l'uomo non è determinato a farlo da veruna necessità, da verun principio estrinseco, ma che si determina per forza sua propria all'uno dei due partiti opposti, cioè a scegliere il bene o a fare il contrario. Questa non è che una specie di libertà, chiamata perciò *libertà bilaterale*, perchè lascia l'uomo in sua balìa di volgersi a destra o a sinistra,

al bene o al mal morale; e a questa i teologi riservano il titolo di libertà in senso stretto, mentre la volontà necessitata si chiama semplicemente *volontà* o *spontaneità*. L' uomo dunque è sempre libero, tanto operando il bene, quanto operando il male allorchè ci siano tutte le condizioni necessarie per la scelta fra l' uno e l' altro proveniente dall' intrinseca forza della volontà stessa. Allora, se opera il bene, non è necessitato a operarlo dalla forza della cognizione stessa del bene (e il cristiano non è necessitato a operarlo dalla divina grazia, che può anche rifiutare); se opera il male, non vi è trascinato necessariamente dai bassi appetiti, ma solamente solleticato, adescato, potendo combatterli e superarli (sempre con l' aiuto della grazia, che a chi domanda non manca mai; se poi si parla del bene morale imperfetto nell'ordine della natura e che non vale a salvar l'uomo, di questo è capace anche il libero arbitrio naturale).

204. Non ripeteremo qui le prove altrove arrecate dell' esistenza nell'uomo della libertà bilaterale: solo ricorderemo la distinzione più volte da noi posta tra le *ragioni* e gli *impulsi*. Una ragione è sempre necessaria, affinchè la volontà, potenza razionale, si mova a operare; ma ciò non basta, perchè una ragione è sempre un' idea, e l' idea da sola non può bastare che a movere la volontà a una contemplazione speculativa. È necessario dunque, che le si aggiunga un impulso, il quale, appartenendo all' ordine reale, è causa efficiente di movimenti nella volontà. Però, se la volontà si movesse unicamente in forza degl'impulsi, il suo operare sarebbe necessitato, e non farebbe nè più nè meno di quel che è richiesto dagl' impulsi. Ecco la *spontaneità*; questa segue le leggi degl' impulsi. La *libertà* all' incontro è una virtù propria del subietto, la quale non ha un costante e determinato rapporto, con gli stimoli o impulsi dati alla volontà, ma che anzi perturba l'azione di questi stimoli, si oppone loro, aiuta i più deboli contro i più forti, e così determina il subietto ad appigliarsi a un partito, quando anche per ugual peso di stimoli opposti egli si trovasse in bilico. Ecco in che sta la *libertà bilaterale*, la quale non soggiace nè alla violenza nè alla necessità. Ed è qui dove il subietto umano dispiega la sua maggior forza, dando egli stesso agl'impulsi quella direzione e quell'efficacia che più, vuole, facendo prevalere l'impulso morale all' impulso subiettivo, o viceversa, e producendo per tal maniera il bene o il mal morale, imputabile a lui solo e degno di lode o di biasimo, di premio o di castigo, come vedremo più innanzi.

ARTICOLO TERZO

Delle potenze che servono alla volontà per formare il giudizio pratico.

205. La volontà, potenza per sè morale, non potrebbe operare

moralmente, se 1.° non conoscesse il bene morale, e 2.° non avesse una spinta a operarlo. Le potenze che dànno la cognizione del bene morale sono l' intelletto e la ragione ; quelle che servono di eccitamento a operarlo sono il sentimento morale , gl' impulsi provenienti dagl' istinti e dalle propensioni stesse della volontà.

206. L' intelletto consiste nella *intuizione dell'essere.* L'essere poi può considerarsi come principio del vero del buono del bello, cioè come idea di verità moralità bellezza; anzi come principio di tutto ciò che è pensabile e che può esistere. Noi vedemmo che l' essere ci serve a conoscere il bene, tanto subiettivo che obiettivo e morale. Quando l' intelletto ci presenta l' essere, non come idea semplicemente, ma come idea del *retto*, del *ben morale*, della *legge*, si può chiamare *intelletto morale.*

207. La ragione è la facoltà di applicar l' essere; e le sue operazioni sono la percezione intellettiva, l' universalizzazione, l' astrazione, l' integrazione, il ragionamento. La ragione che applica l' essere, non come idea di semplice esistenza, ma come legge morale suprema, si può chiamare *ragione morale.* Essa considera le percezioni intellettive e le idee come altretante leggi morali, e perciò è la potenza che deduce le leggi minori dalla legge suprema e forma i *giudizi morali*, decidendo quali azioni siano buone e quali malvage.

208. Non bisogna confondere la *ragione morale* or descritta con la *ragione pratica.* La ragione morale è quella che *giudica speculativamente delle cose morali*; giacchè per poter operare il ben morale bisogna conoscerlo, e questa cognizione è data dalla ragione morale. Finchè però noi non abbiamo fatto che *giudicare speculativamente* del bene e del mal morale, e dedurre una legge specifica o generica dalla suprema, noi non abbiamo ancora operato moralmente. La *ragione pratica* invece è la facoltà essenzialmente morale ; e consiste in quell' efficacia della riflessione volontaria , con cui si forma la stima prevalente per un oggetto , e che è la causa efficiente dell' amor pratico e dell' azione esterna, se in essa si compie l' intera volizione.

209. Bisogna inoltre accuratamente distinguere la *ragion pratica* dalla *ragione eudemonologica:* quella è morale per essenza, questa no ; perchè quella produce il riconoscimento pratico del bene obiettivo, e questa giudica del bene subiettivo; dell'utile e del piacevole. La ragione eudemonologica non giudica se non del bene proprio del sentimento, e la ragion pratica siede arbitra tra il piacevole e l' onesto, l' utile e il giusto.

210. Secondo una dottrina da noi ripetuta più volte, e spiegata specialmente nella Psicologia, ogni atto speciale del nostro spirito è una sua modificazione, e quindi un suo sentimento. Da ogni nostra operazione razionale nasce nel nostro spirito un sentimento corrispondente; indi esistono i sentimenti spirituali; *puri*, se nascono da semplici intuizioni e da giudizî speculativi; *misti*, se-

nascono da percezioni. Quel sentimento che nasce in noi dalle operazioni dell' intelletto e della ragion morale chiamasi *sentimento morale*, ed è come un *senso* del bene morale stesso, inquanto è pensato. Questo sentimento s' invigorisce e si perfeziona sempre più, si fa tanto più vivo chiaro sicuro, quanto più si sviluppa in noi la ragione morale, facoltà che giudica del giusto e dell'ingiusto. Per contrario, esso s' indebolisce e si oscura tanto più, quanto più si oscura in noi l' idea della legge e la facoltà di applicarla; ciò che avviene negli uomini di perduti costumi, abituati nel male, nei quali perciò può assai poco anche la voce della coscienza.

211. Acciocchè la volontà si mova e determini per qualche volizione, non basta che la ragione morale, all' occorrenza di qualche percezione o cognizione di qualche ente, le presenti la legge morale; fa d'uopo di più che le si aggiunga un conveniente impulso. Nella Psicologia abbiam distinto due specie di *motivi* pei quali opera la volontà, le *ragioni* e gl' *impulsi*. Le ragioni essendo mere idee, se non si aggiunga loro altra cosa, non possono movere la volontà all' azione morale, ma soltanto a una contemplazione speculativa. Gl'impulsi al contrario appartengono all'ordine reale, e sono veri eccitamenti della volontà. Abbiam veduto nello stesso trattato, che gl' impulsi altro non sono che gl'istinti, animale ed umano; perchè nessuna cosa può operare direttamente sulla volontà, se non si trovi nel subietto umano. Le cose vengono percepite o almen pensate: da ciò nasce in noi, senza l'opera della nostra volontà, l' appetito *sensuale*, se si tratta di cose corporee; l' appetito *spirituale*, se si tratta dei beni di opinione; l' appetito *morale*, se si tratta dell' idea e cognizione del bene obiettivo. La volontà può muoversi a volere sorta di bene obiettivo e morale, appunto perchè eccitata dai movimenti istintivi.

212. Si deve però distinguere fra l' idea del bene subiettivo e l' idea del bene obiettivo. La prima non può dare da sola alcuna spinta alla volontà, mentre i beni subiettivi a cui tende la volontà, devono sempre appartenere all' ordine delle cose reali. Ma se trattasi dell' idea del bene obiettivo, siccome l' uomo non è solamente senso, ma anche intelligenza, così quell' idea può suscitare da solo l' istinto morale, e per esso movere e inclinare la volontà; chè essa presenta l' ordine assoluto dell' essere, il quale è bene delle intelligenze. La volontà si affeziona all' essere, appunto perchè è facoltà intellettiva; e così, tostochè l' uomo conosce che ci sono degli altri esseri intelligenti simili a lui, comincia a provare un' inclinazione naturale alla moralità, che lo renderebbe naturalmente onesto e buono, se non provasse del pari gli eccitamenti e le esperienze dei beni subiettivi.

CAPO SECONDO

Dell' atto umano e delle varie sue specie.

ARTICOLO PRIMO

Natura dell' atto umano.

213. L' *atto umano* è quello che l' uomo fa con l' uso di quelle potenze, per le quali egli si distingue specificamente dagli altri esseri animali, le quali potenze sono l' *intelletto* e la *volontà*.

214. L' uomo, essendo un subietto misto di animalità e d' intelligenza, può operare ora con l'una ora con l'altra di queste sue potenze fondamentali. Quanti movimenti e quante affezioni avvengono nell'uomo, che non sono dipendenti fuorchè dall'istinto animale? Tutti questi atti, allorchè non siano nè percepiti con l'intelletto, nè voluti dalla volontà, sono meri atti animali, e non si potrebbero chiamare *umani* senza improprietà ed errore. Siccome però appartengono anch' essi all' uomo, così per distinguerli da quelli che l'uomo fa come uomo, si è adottata già ab antico la distinzione fra gli atti *umani* propriamente detti e gli atti *dell'uomo*, che noi per maggiore chiarezza amiamo di chiamare atti *animali* e atti *naturali* (*a*). Atto umano quindi sarà da chiamarsi ogni nostro pensiero, ogni percezione, giudizio, ragionamento, ogni volizione interna, ed ogni azione esterna prodotta dalla volontà e dalla libertà: atto naturale invece sarebbe qualunque azione prodotta da' soli istinti, senza intervento nè della ragione nè della volontà.

ARTICOLO SECONDO

Varie specie dell' atto umano

215. L' atto umano è un genere, che contiene sotto di sè molte specie. Se l'atto si compie col solo intelletto, senza intervento della volontà, dicesi atto *intellettivo*; se con la sola spontaneità della volontà, dicesi *volitivo*; se si effettua per mezzo di un' elezione, ma non ancora elezion libera, si dice semplicemente *elettivo*; se per mezzo di una libera elezione, si chiama *libero*; finalmente, se l' atto della volontà o della libertà ha per oggetto il riconoscimento dell' essere, si dice *morale*.

216. Vediamo le ragioni di questa distinzione degli atti umani.

(*a*) Poichè le potenze dell'intelletto e della volontà costituiscono la *personalità* umana mentre l' animalità si suol chiamare più comunemente *natura*; così sarebbe opportuna la distinzione degli atti in *personali* e *naturali*. Del resto è utilissimo il conservare le antiche nomenclature, e per lo meno è necessario il conoscerle.

Primieramente noi contiamo fra gli atti umani l'atto meramente intellettivo, qual'è ogni percezione, ogni giudizio che non ha per proprio oggetto se non la cognizione speculativa, a differenza degli antichi moralisti, la maggior parte dei quali non ebbe di mira che l'atto morale, e considerò la volontà come l' unica potenza, con cui l'uomo può movere tutte le altre. Ora, che tutte le potenze siano soggette alla forza della volontà, è un vero che noi abbiamo altrove dimostrato; ma non è vero egualmente, che essa sia l'unico principio motore di tutte le potenze. Noi sappiamo, che prima ancora che la volontà si mova, c'è nell'uomo un'altra potenza che eccita e dirige lo spirito nelle sue operazioni; e questa è l'*istinto*. Dato un sentimento, noi percepiamo intellettivamente un essere reale: ecco un atto intellettivo. Da che fu mosso e determinato? Dalla volontà? No certamente, perchè questa è la facoltà di tendere verso un bene *conosciuto*; e qui si tratta dell' atto con cui si forma la stessa prima cognizione di una cosa. Dunque non è dessa che move l' intelletto a formare le prime cognizioni; e quindi ci sono degli atti intellettivi che sono veramente umani, perchè proprî dell'uomo solo, o che non sono in pari tempo volitivi, nè molto meno morali. Se invece non si attende alla forza istintiva, e si accorda troppa estensione alla forza della volontà, non si può più concepire un atto intellettivo, che non sia in pari tempo volontario.

217. Data la percezione intellettiva di qualche ente, la volontà può moversi a volerlo, ad amarlo: ed ecco l' atto *volontario*, il quale si distingue anch'esso in varie specie. Ma siccome l'atto umano più perfetto, l'atto umano per eccellenza è *l' atto morale*, prendiamo ad esame questo stesso, affine di ben distinguerlo da tutti gli altri.

218. L' *atto morale* è l' atto della volontà in relazione con la legge morale. Perilchè alla sua essenza si richiede la cognizione della legge, la distinzione del bene subiettivo e obiettivo. Ma nel fanciullo ci sono delle cognizioni di beni subiettivi, e c'è volontà. Dunque le prime intellezioni e volizioni dei fanciulli non sono morali; e perciò l'atto morale si distingue primieramente dall' atto intellettivo e volontario.

219. Si richiamino le dottrine per noi esposte nella Psicologia sui varî gradi che percorre la volontà nel suo sviluppo. Ivi abbiamo distinto due specie di volizioni, le *volizioni affettive* e le *volizioni appreziative;* quelle nascono nell'uomo dietro le semplici *percezioni* dei beni animali, queste dietro il lavoro dell'astrazione. Le volizioni affettive non abbisognano se non della semplice *concezione* di una cosa grata, qual si contiene nella percezione intellettiva di un bene animale. A questa specie di volizioni non si richiede già un *giudizio sul prezzo* della cosa percepita, ma soltanto una percezione di cosa gradevole. Pel contrario la volizione appreziativa è quella che la volontà elice dietro un' appre-

ziazione, cioè un giudizio sul pregio della cosa. Questo giudizio sul pregio della cosa ha bisogno di una regola, cioè di un' idea astratta, qual' è l' idea generica di bene con cui misuriamo la diversa quantità di bene ch'esiste nelle cose conosciute.

220. L' atto morale non può essere una volizione meramente affettiva, perchè questa non involge un giudizio sul prezzo della cosa, e la volontà vi concorre allettatavi solamente dall' istinto; laddove l'atto morale è quello con cui la volontà riconosce il pregio e la dignità dell'essere.

221. Resta dunque che l'atto morale sia una volizione apprezziativa; e infatti la moralità consiste in una *volontaria e giusta apprezziazione dell'essere*. Non tutte però le volizioni apprezziative si possono dire morali, ma quelle soltanto che sono presiedute da una *regola morale*. La volontà nell' appreziare i beni può prendere diverse regole, giusta la specie diversa dei beni stessi. I beni sono di tre specie, cioè *animali*, *umani* ma *subiettivi*, e *obiettivi*. Ora, se la volontà non è ancor giunta a discernere i beni obiettivi, può tuttavia conoscere i beni subiettivi, animali o anche spirituali, e così formare delle volizioni appreziative, le quali non sono peranco morali. Acciò sia capace di atti morali, si richiede che l'anima umana sia giunta a scoprire l'ordine dei beni obiettivi, che costituiscono la legge morale. Allora essa può prendere questa legge per regola delle sue volizioni appreziative, determinandosi a voler per l'intrinseco pregio degli enti conosciuti.

222. Ecco perchè abbiam chiamato morale l' *atto della volontà nella sua relazione con la legge*. Dalla quale definizione si cava, che tre sono gli elementi dell'atto morale: 1.° la *percezione* o *concezione* degli enti da stimarsi praticamente (atto intellettivo); 2.° la *legge* (elemento obiettivo, regola di operare); e 3.° la *volizione appreziativa* (elemento volitivo).

223. L'atto morale si distingue eziandio dall'*atto elettivo*, come questo si distingue dalle accennate volizioni. Nelle volizioni affettive non si dà scelta, perchè queste sono determinate dalla presenza del bene animale. L' elezione non è necessaria nè pure nelle volizioni appreziative, perchè esse possono cadere anche su di un bene unico, giudicandolo per buono indeterminatamente, senza alcun confronto con altro bene qualunque. L' atto di elezione dunque ha luogo soltanto in quelle volizioni appreziative che si fanno in presenza di più oggetti, a ciascun dei quali noi diamo un certo valore; giacchè allora, non potendo godere di tutti insieme, la nostra volizione succede a un giudizio portato sulla maggior quantità di bene che riconosciamo in alcuno di essi, e quindi interviene una scelta. Potendo nascere collisione 1.° fra più beni animali; 2.° fra più beni animali e più beni spirituali, ma subiettivi; 3.° fra i beni subiettivi da una parte e l' ordine obiettivo dall' altra, la volontà può esser capace di scegliere in ciascheduno di questi casi; ma nei primi due, quando non ha ancora la cognizione

del bene obiettivo, la sua elezione non è morale. Dunque l'atto morale si distingue dall'atto elettivo.

224. Medesimamente l'*atto elettivo* si distingue dall'*atto libero*. Infatti il primo grado di elezione, che cade su diversi beni animali, non può esser libero; la scelta viene determinata dagl'istinti animali, ai quali s'accompagna spontanea la volontà. Nel secondo grado di elezione, in cui la volontà sceglie tra i beni fisici reali e i beni spirituali, si spiega bensì la *forza pratica* della volontà, la quale si crea dei beni di opinione, ma una vera libertà non sembra ancora manifestarsi. La forza pratica può essere tratta da cagioni accidentali a crearsi quei beni e ingrandire l'uno sopra l'altro, e così a sceglierc. Ma nel terzo grado, in cui la volontà ha presenti più beni opposti fra loro, i subiettivi, e gli obiettivi, essa spiega tutta l'energia della sua forza pratica e della sua libertà; e questo è l'atto veramente libero ed essenzialmente morale.

225. Dell'atto morale poi si dànno più specie: 1.° si dànno le *volizioni semplici*, che sono tutti quegli atti, nei quali non entra che la volontà, senza movere le altre potenze, quali sono tutti i pensieri; 2.° le *volizioni affettive*, nelle quali la volontà muove anche la facoltà degli affetti, l'amore e l'odio, e tutti gli altri che ne derivano: 3.° le *volizioni parlate*, cioè tutte le esterne manifestazioni degli interni pensieri ed affetti: 4.° le *volizioni esternamente eseguite*, cioè tutte le opere esterne consistenti in movimenti materiali e corporei, diretti dalla volontà ad un fine; e 5.° finalmente le *omissioni*, le quali benchè siano negazioni di atti, vengono tuttavia computate anch'esse come veri atti, allorchè da una parte c'è una legge che comanda un'azione, e dall'altra una volontà che, se ben conosca la legge, se ne sta inoperosa e nega di eseguirla. È chiaro che in tal caso la volontà deve fare un atto positivo per opporsi alla legge, e che l'omissione quindi nelle cose morali è da stimarsi come un'azione.

ARTICOLO TERZO

Dell'atto morale per sè e dell'atto morale per partecipazione.

226. Quello che abbiam detto delle facoltà, tra le quali la facoltà per sè morale è unicamente la volontà, e le altre lo divengono in forza di essa che le muove e le informa, avviene anche degli atti morali. Nella Psicologia, parlando delle volizioni, abbiam distinto l'atto *elicito* dall'atto *imperato*. L'atto elicito non è altro che l'atto interno e proprio della volontà, il *giudizio pratico*; e l'atto imperato è quello che la volontà comanda alle altre potenze, determinandole a operare e ad eseguire i suoi decreti, e chiamasi *operazione*. Ciò posto, l'atto essenzialmente morale altro non può essere che il giudizio pratico; tutti gli altri elementi che possono entrare nell'atto morale, e che concorrono all'esecuzio-

ne del primo decreto della volontà, non sono morali che per partecipazione.

227. Affine di veder chiaramente questa verità, prendiamo ad analizzare un atto morale esterno. Prima che l'uomo passi all'azione morale esterna, avviene un secreto lavoro nel suo spirito, il quale si compone di più stati successivi, come abbiamo in parte toccato più sopra. 1.° Vi è l'*apprensione semplice* o *cognizione diretta* di qualche cosa. 2.° La *riflessione volontaria* sulla cognizione diretta, riflessione buona o malvagia, secondochè la volontà tende a riconoscere fedelmente la cognizione diretta o ad alterarla. 3.° La *meditazione*, che non è se non una continuazione più o men lunga della riflessione volontaria. 4.° L'*apprensioni viva* o *attiva* dell'oggetto, prodotto dalla meditazione, la qual'apprensione riesce vera o falsa, secondochè retto o pravo fu l'atto della volontà che diresse a principio la riflessione a meditare. 5.° Il giudizio o la *stima pratica*, effetto e compimento dell'apprension viva. 6.° La *dilettazione* e il *dolore intellettuale*, effetto del giudizio pratico. 7.° L'*amor pratico*, o sia gli affetti animali e razionali suscitati dal giudizio pratico stesso. 8.° Per ultimo l'*atto esterno*. Tutti questi atti si succedono l'uno all'altro più o meno rapidamente, e l'azione esterna non è che il prodotto di tutti gli atti sopradescritti.

228. Ora, di tutti questi atti successivi, qual'è quello che si deve riguardare come morale per sè? Si escluda prima di tutto la *cognizione diretta*, la quale è istintiva e involontaria. L'*azione esterna*, considerata da sè, non è nè buona nè cattiva, nè morale nè immorale; essa riducesi a dei movimenti fisici e materiali, dimodochè, se non si rapporti alla volontà, come a causa efficiente di quei movimenti, non può più considerarsi come *atto umano*. Perchè il furto si giudica ingiusto e meritevole di punizione? Perchè è un danno prodotto da una volontà; tanto è vero, che non si giudica tale un atto di rapina operato da un ente irrazionale. Le azioni esterne dell'uomo possono esser prodotte o dalla volontà o dal semplice istinto: nel primo caso ricevono la qualità morale dalla volontà stessa; nel secondo non sono punto morali. E poi le azioni esterne vengono dietro immediatamente alle affezioni; tolto ogni affetto, non si saprebbe concepire una azione esterna: dunque non sono morali per sè, ma seguono la qualità delle affezioni stesse.

Ma nè pure le *affezioni, animali* o *razionali*, che costituiscono *l'amor pratico*, contengono in sè l'elemento morale. Le prime sono cieche e fatali, mentre nascono dall'istinto animale, e perciò non sono nè buone nè malvage, se non quanto la volontà le fa sue. Le affezioni razionali poi non sono per sè morali, mentre dipendono anch'esse da un altro atto, che è la stima pratica. Noi infatti, finchè osserviamo un oggetto con indifferenza, senza stimarlo nè buono nè cattivo, non sentiamo per lui nè odio nè amo-

re. L'odio dunque e l'amore sono effetti della stima, e quale sarà questa, tali saranno i nostri affetti.

Dicasi lo stesso del *piacere* e del *dolore intellettuale*, effetti essi pure della *stima o giudizio pratico*.

Il *giudizio pratico* contiene realmente la qualità morale;esso è morale per sua essenza, perchè è l'atto interno della volontà che giudica buono o cattivo un oggetto, a seconda del suo libero arbitrio. Il giudizio pratico è un atto in sè perfetto e completo: ma siccome la volontà non può effettuare questo atto senza la previa *apprensione attiva*, nè può generare quest' apprensione se non *meditando, riflettendo* volontariamente sull' oggetto che vuol riconoscere; così il giudizio pratico non può considerarsi disgiuntamente dagli altri atti che lo producono, e che formano quindi una cosa sola con esso. Perciò l'atto essenzialmente morale ha principio dalla riflessione volontaria, e compimento nel giudizio pratico. La volontà non può produrre una stima pratica senza riflettere, ma non può riflettere, senza che termini in un atto di stima, qualunque sia.

229. Pertanto l'atto per sè morale è il giudizio pratico; questo poi comunica la sua qualità morale agli affetti e alle azioni esteriori. L'uomo può concepire rapidissimamente una serie lunghissima di affetti, e può ordinare un numero assai grande di azioni esterne, quelli e queste dipendenti da un solo giudizio pratico. Se il giudizio pratico è buono, ossia corrisponde al giudizio speculativo, alla cognizione diretta, buoni son anche gli affetti; se il giudizio pratico è malvagio, tali sono anche gli affetti. Così parimenti le azioni esterne sono buone o malvage, a seconda della qualità morale degli affetti. In una parola, tutte le azioni e gli affetti umani sono tali, qual'è la disposizione della volontà che li produce: buoni, se buona; cattivi, se malvagia, come i frutti rispondono alla natura della pianta.

230. Dato un *giudizio pratico*, tutto l'uomo si atteggia a quel lo, se ne investe ed informa; tutte le potenze si movono *naturalmente* a secondarlo: il che deriva da un nesso *dinamico* o sia vitale, che passa fra il senso e l'intelligenza, fra la volontà e le altre potenze dell'uomo. Per opera di questo nesso la volontà, potenza personale e suprema; produce il giudizio pratico; questo, senz'altro intervento della volontà,risveglia gli *affetti*;gli affetti propagano la loro virtù ai *sentimenti corporei*; questi ingenerano gli istinti i movimenti e le azioni. E per tal modo, stante l' unità e identità del soggetto umano, la volontà influisce su tutte le potenze, e perfino sull'istinto vitale e sull'organismo, e comunica a tutte queste operazioni la proprietà morale, che a lei sola per essenza appartiene.

ARTICOLO QUARTO

Del fine inteso dalla volontà nell'atto morale, e dei mezzi per conseguirlo.

231. *Fine* è ciò che la volontà si propone nelle sue azioni; *mezzo* è ciò di cui servesi a raggiungere il fine. La volontà si propone, verbigrazia, l'istruzione di una persona; i mezzi sono i discorsi o altre operazioni, con cui le comunica la verità.

232. Il *fine* è, a così dire, *termine* di un'azione; e questo non può darsi senza il suo *principio*, che è appunto l' *intenzione* della volontà. L'intenzione dunque è la *direzione della volontà verso un bene, come suo fine supremo* o sia *ultimo.*

233. Se il fine che la volontà si propone non è ultimo, allora non ha ragione di fine, ma soltanto di mezzo. Studiando io una lingua, nello studio dei vocaboli e delle regole grammaticali mi propongo per fine la cognizione di quella lingua; ma non è ancora il fine ultimo di quel mio studio; il fine ultimo sarà un'utilità qualunque che trar potrò da quella cognizione. Siccome un'intenzione della volontà talvolta ricerca molte e molte operazioni, prima che si possa eseguire; così tra l'intenzione e il suo compimento si dà talvolta una gerarchia più o men grande di fini, mezzani o sia di mezzi, tutti conducenti al fine ultimo o supremo.

234. La volontà è fatta per un bene tutto suo proprio, che è il bene morale, e il bene morale consiste nel pratico riconoscimento dell'essere secondo l'ordine intrinseco; perciò la volontà non deve proporsi altro *fine ultimo*, fuorchè il bene morale, il rispetto dell'essere. Vero è che la volontà aspira eziandio al bene subiettivo della felicità. Ma bisogna fare una distinzione. L'uomo tende alla felicità naturalmente e necessariamente: fin qui la volontà non opera se non come natura, come abito, e non già come atto, come persona. Ma l'uomo può anche *volerla*; e allora o la vuole per semplice *spontaneità*, e in ciò non fa ancora nulla di morale; o la vuole pel rispetto della natura umana che riconosce in sè medesimo, e si propone la felicità per dovere, pel fine ultimo che è il bene dell'intelligenza, e con ciò opera moralmente bene.

235. L'uomo nelle sue azioni può proporsi diversi fini, anzi dei fini opposti, cioè o l'amore del bene subiettivo, o l'amore del bene obiettivo. Intorno a che si possono fare diverse questioni. Primieramente si dimanda, se sia buona un'azione, che abbia per fine il proprio bene subiettivo. Al che si risponde, che, se questo bene non viene in collisione col bene obiettivo o morale, l'azione è lecita e moralmente buona; chè in tal caso non si viola il rispetto dovuto all'essere. Se pel contrario l'un bene venisse in collisione con l'altro, allora il bene subiettivo non si potrebbe volere senza il disprezzo dell'essere, e si farebbe diventar fine ciò che ha

natura solamente di mezzo. Non è dunque che sia illecito il tendere al proprio bene particolare; ma esso lo diventa, tostochè si appetisce inordinatamente, cioè tostochè si rende fine ultimo quello che ha natura soltanto di mezzo, perchè il fine ultimo, come si disse, non può essere che il rispetto dell'essere.

236. Si dimanda inoltre, se l'intenzione morale possa coesistere con l'intenzione immorale. E si risponde, che queste due intenzioni non possono coesistere simultaneamente in una stessa azione come ultime e supreme; ma possono trovarsi in uno stesso individuo o successivamente, perchè egli è fornito di libertà, e può ora operare il bene, ora commettere il male; o anche simultaneamente riguardo a diversi oggetti, e per accidente.

Che l'uomo possa cambiare successivamente d'intenzione, è chiaro per sè e pel fatto. Ma potrà riuscir difficile a intendersi, come ciò possa aver luogo anche simultaneamente. Tuttavia, meditando bene sulla natura dell'umana volontà, troveremo che ciò può avvenire ed avviene. Mettiamo il caso in essere. Un sacro oratore si propone, predicando il bene spirituale de'suoi uditori: ecco l'intenzione buona della sua azione. Egli però non lascia di mescolarvi un po'di vanagloria, e pone qualche studio per cattivarsi la stima e l'approvazione degli ascoltanti: ecco l'intenzione immorale. Chi vorrà dire che questa seconda intenzione infetti tutta quanta o tolga affatto la prima? e chi oserebbe sostenere che la prima risani il male della seconda? Forsechè si dà qui contradizione e ripugnanza? La ripugnanza ci sarebbe, qualora ammettessimo la coesistenza simultanea di due fini ultimi e supremi in una stessa azione, qual sarebbe nel caso accennato il bene e il male spirituale degli uditori, qual sarebbe più generalmente il riconoscimento e il disprezzo dell'essere nel medesimo grado. Laddove noi ammettiamo una cattiva intenzione che si sollevi nella volontà all'*occasione* ch'ella eseguisce una primaria intenzione buona; e questa intenzione secondaria non ha forza di distruggere la primaria; ma solo di renderla meno viva, meno pura e perfetta. Che se la secondaria prendesse maggior importanza, ed entrasse in luogo dell'altra, allora l'azione non sarebbe morale, ma immorale, perchè divenderebbe l'intenzione essenziale e suprema.

ARTICOLO QUINTO

Dei fonti dell'atto morale communemente assegnati dai moralisti.

237. L'atto essenzialmente buono di bontà morale, secondo la dottrina fin qui esposta, è quel giudizio con cui la volontà riconosce l'essere nel suo ordine intrinseco; e l'atto essenzialmente immorale è il giudizio opposto, con cui la volontà disconosce l'essere. Ciò, va bene, ed è chiaro a concepirsi in astratto. L' inten-

zione della volontà è buona, quando intende quel riconoscimento pratico; è malvagia, quando intende il contrario.

238. Da ciò i moralisti furono indotti ad assegnare tre principî o fonti della moralità, che sono l' *oggetto*, il *fine* dell'operante, e le *circostanze*. Se tutti tre concorrono al pratico amore dell' essere, l' azione è moralmente buona; se un solo si oppone, l' azione è cattiva (*bonum ex integra causa*; *malum ex quolibet defectu*).

239. Per *oggetto* qui s' intende il *fine intrinseco* dell' azione morale, come il culto di Dio, le opere di beneficenza, e somiglianti; o dell' azione immorale, come il furto, l' omicidio, e altretali. L' *intenzione* è il fine particolare che si propone chi opera, fine distinto da quello dell' azione stessa; tal sarebbe l' intenzione di commettere un omicidio in chi furasse una spada; l' intenzione d' impedire un furto soccorrendo un bisognoso. Le *circostanze* poi sono tutti quegli accidenti di tempo di luogo di persone di cose di modi e di mezzi, che valgono o a crescere la bontà e la malizia di un' azione, o a renderla inconveniente e mala, benchè buona tanto nell' oggetto che nell' intenzione. Quante cose sono lecite, che pure non convengono, attesa la debolezza di coloro che potrebbero averne scandalo (a)? Quante sono lecite in certe circostanze di tempo e di luogo, che cessano di esserlo, cambiate le circostanze?

Tutti questi fonti della moralità sono già implicitamente contenuti nel principio del *riconoscimento pratico*. Giacchè non si può concepire una volontà determinata a voler il bene obiettivo, a riconoscer l' essere secondo la sua dignità, e che in pari tempo non voglia fare tutto ciò che a tale scopo si richiede. Volere il *bene dell' essere*, e volerlo per un' *intenzione* subiettiva e immorale, è contradizione: volerlo anche in quelle *circostanze* in cui un' azione per sè lecita diventa illecita e mala, e parimenti una contradizione. Dunque il concetto di *pratico riconoscimento* inchiude quello di azione buona e per l' oggetto e pel fine e per le circostanze.

240. Si potrebbe dimandare, qual differenza passi fra *oggetto* e *intenzione*, giacchè se per oggetto s' intende *l' azione umana* relativamente al suo termine, questa certamente non può essere *moralmente buona*, se buona non è l' intenzione dell' operante. Un atto di culto, per esempio, intanto è buono, inquanto chi lo pone intende con esso di onorare la divinità; un' astinenza intanto è buona, inquanto è fatta per un buon fine, per un fine morale. Tolgasi l' intenzione, ed è tolta l' azion morale e l' oggetto. Parrebbe dunque, che tutto si risolvesse nella qualità dell' intenzio-

(a) *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est, quaerat, sed quod alterius.* I ad Cor. X, 22, 23, 24.

ne.Ma se noi riflettiamo, che l'azione esterna niente influisce sull'interno riconoscimento; che noi nell'operare possiamo proporci diversi intenzioni, perfino contrarie a quanto operiamo esternamente; che possiamo avere più di un'intenzione anche in una azione sola; che possiamo avere una buona intenzione anche nel fare un'azione ingiusta, operando dietro un errore vincibile, troveremo che quella distinzione non è nè arbitraria, nè inutile.Se il fine di chi opera è quel medesimo, a cui tende per sè l' opera stessa, allora l'*oggetto* e l'*intenzione* vanno d'accordo, e sono una sola cosa, e non già due. Ma chi opera può proporsi talora un'intenzione diversa o vero opposta a quella dell'oggetto, come nel caso di chi facesse un'astinenza per abbandonarsi poi più sfrenatamente all'intemperanza. Qui l'oggetto non è cattivo per sè, ma lo diventa per l'intenzione. Chi opera può proporsi più di un fine, come nel caso di chi facesse un'astinenza 1.° per castigare la propria carne, 2.° per aver con che satollare un famelico. La distinzione dei moralisti è utile, per non dire necessaria, affine di misurare e il numero delle azioni che si contengono in una sola, e la quantità di bene o di male che loro è propria.

ARTICOLO SESTO

Della bontà e malizia intrinseca ed estrinseca degli atti morali.

241. La bontà e malizia degli atti morali può essere intrinseca o estrinseca. Si dice *intrinsecamente buono* quell'atto che è buono, fatta astrazione da ogni circostanza e da ogni legge positiva emanata dalla libera volontà di un superiore qualunque; in altre parole quell'atto che di sua natura non offende la dignità dell'essere, ma tende a rispettarlo ed amarlo. Per l'opposto si dice *intrinsecamente cattivo* quell'atto, che per sè è offensivo dell'essere e tende a negarne la dignità, a distruggerlo,e che perciò non può rendersi buono nè lecito per veruna circostanza o legge positiva che lo permetta o lo comandi. L'amor dell'essere secondo il suo pregio è buono per sè, l'odio dell'essere è per sè malvagio. Ciò è quanto ci detta il lume della ragione, l'essere ideale; e perciò questi confini che separano il bene dal male,essendo fondati nella stessa natura, per legge ontologica non si possono alterare o confondere. Ciò che è bene intrinsecamente non diventerà mai male intrinseco, per qualunque combinazione di circostanze; e ciò che è intrinsecamente male non potrà mai diventare bene nè intrinseco nè estrinseco per nessuna maniera. Dio stesso non potrebbe fare che il male intrinseco diventasse bene,nè meno per accidente, perchè il mal morale essendo l'odio dell'essere, l'amor del disordine, affinchè Dio potesse legittimarlo, bisognerebbe che

egli cessasse di esser buono e perfetto, che cessasse di esser Dio (*a*).

242. Siccome la legge naturale prescrive il pratico riconoscimento dell'essere, qual si conosce dalla ragione; così tutte le azioni che ripugnano con essa legge di natura, sono intrinsecamente malvage; e quelle invece che concordano con essa sono buone di bontà intrinseca.

243. Ma se la cosa sta in questi termini, a che dunque si riduce il bene e il male estrinseco? Si richiami come abbiamo spiegato riguardo alle azioni che ci sono comandate dalla legge naturale. Noi non abbiam detto, che questa legge vuole che sia buono l'uomo, e che l'uomo non può esser tale, se non sia buono il complesso delle sue azioni; e questo complesso risulta da un numero indeterminato di azioni, tra le quali alcune sono così essenziali per costituire la bontà morale dell'uomo, che, se non ci sono, l'uomo è malvagio; e perciò queste azioni da determinarsi nell'applicazione della legge morale, sono dalla legge stessa non solo approvate, ma comandate, chè la legge morale comanda di esser buono, e tolte quelle azioni, l'uomo non è buono ma malvagio. Conoscer Dio, e non fare alcun atto religioso mai; ricevere benefici, e non nutrire gratitudine; poter soccorrere un infelice, e lasciarlo perire; tutto ciò è un contravenire a dei doveri naturali. Egualmente, la legge naturale proibisce tutte quelle azioni che tendono alla violazione della dignità dell'essere e de'suoi diritti naturali, innati o acquisiti.

Ma tolte queste azioni che la legge o comanda o proibisce, rimane un campo vastissimo all'umana libertà, cioè un numero indefinito di azioni che l'uomo può porre, se lo vuole, purchè si conformi alla legge morale. Queste azioni considerate in sè stesse, sono buone intrinsecamente. Ma potendosi dare delle circostanze che le rendano inopportune, dannose e ingiuriose all'essere intelligente, esse in tal caso diventano malvage. E appunto perchè questa malizia non l'hanno in sè, ma loro sopraviene da un altro principio estrinseco, perciò diventano *estrinsecamente malvage*. Così, a cagion d'esempio, il cibarsi di carni è azione lecita, ma diventa illecita, ove una legge positiva lo proibisca.

244. E appunto di tal genere sono tutte le azioni che, buone per sè, cessano di esserlo allorchè una legge positiva ordinata al bene della società le divieta. Giacchè è ben vero che la legge naturale non le disapprova in sè, ma è poi un principio appoggiato alla legge naturale stessa, che ciascuno costituito in società debba uniformarsi ai decreti del superiore che la governa.

(*a*) Nelle conseguenze rimote della legge naturale ci può essere ignoranza invincibile, ed errore invincibile ricevuto per mezzo dell'altrui autorità dal soggetto che ignora quelle conseguenze. In questo caso chi opera contro la legge naturale non pecca, ma l'ignoranza invincibile della legge toglie ogni obbligazione.

245. Da ciò risulta che un' azione buona intrinsecamente, ma libera, può diventare estrinsecamente mala. Ma un' azione intrinsecamente malvagia potrà ella diventar buona per qualche circostanza accidentale? No, perchè trattandosi di azioni libere, queste possono essere o buone e cattive, appunto perchè libere; ma le azioni assolutamente immorali non sono lasciate all' arbitrio di nessuno. Si dica lo stesso delle azioni buone, che la legge naturale non abbandona all' arbitrio, ma prescrive e vuole in un modo assoluto che si adempiano. Su di queste non può niente nè la volontà di verun legislatore, nè alcuna necessità, alcun bisogno del subietto umano, nè veruna circostanza o accidente delle umane cose. Quindi nessuno può essere dispensato nè per autorità alcuna, nè per altra ragione dall' amar Dio e gli uomini.

ARTICOLO SETTIMO

Delle azioni indifferenti.

246. E tutte queste cose che abbiam dette intorno all' estrinseca bontà e malizia che può aggiungersi agli atti umani, ci preparano a risolvere la quistione che dimanda, se diansi degli atti umani indifferenti, cioè nè buoni nè mali.

247. Primieramente se ci sóno delle azioni indifferenti, queste non possono essere se non quelle che, considerate in sè e in astratto da ogni intenzione o circostanza, non sono nè proibite nè comandate dalla legge naturale; perchè se fossero comandate, sarebbero essenzialmente e immutabilmente buone; e se fossero proibite, sarebbero assolutamente cattive. Dunque le azioni indifferenti non possono essere che quelle che la legge morale abbandona alla libertà del subietto morale, e che per sè sono lecite, non opponendosi al rispetto dell' essere.

248. Ma oltre ciò è da notarsi, che non si possono chiamare indifferenti fuorchè le azioni involontarie e indeliberate; giacchè dal momento che un' azione è prodotta dalla volontà deliberante, è fatta con qualche intenzione; e l' intenzione è sempre o buona o cattiva, tendente o al rispetto o al disprezzo dell' essere. Involontarie e indeliberate sarebbero tutte le operazioni mentali non dipendenti dalla volontaria riflessione; e tali pure sarebbero tutte le volizioni di un bambino, perchè esso non conosce ancora l' ordine dei beni obiettivi, quindi non è capace ancora di *moralità personale*.

249. Gli scolastici distinguevano in tal questione le azioni *in astratto*, considerate nella loro *specie* e le azioni *in concreto* o sia *nell' individuo*; e dicevano che si dànno azioni indifferenti nel primo aspetto, come sarebbero il camminare, lo starsene, il mangiare, il parlare; ma non si danno nell' individuo, qualora s'intenda di azioni deliberate, e non già di quelle che sono prodotte o

dall' immaginazione o dall' appetito sensitivo, senza che intervenga o possa intervenire la volontà.

Ma egli pare doversi notare, 1.° che le azioni considerate in astratto cioè nella loro specie, o inchiudono il concetto di una volontà, che le produce per un fine, o non lo inchiudono. Nel primo caso non sono indifferenti, ma buone o cattive, se si parla di una volontà capace di ben morale, come nell' uomo adulto. Nel secondo caso, cioè se quelle azioni non inchiudono il concetto di volontà morale, è chiaro che non sono atti moralmente buoni; ma gli esempî che si recano, quasi tutti riguardano gli atti *animali*, e non gli atti *umani*, dei quali soli si fa questione. 2.° Le azioni considerate nell' individuo che le fa, supposte che siano deliberate, è troppo evidente che sono sempre o buone o cattive; e quindi la questione ridotta a questo punto è oziosa e insignificante; mentre chi delibera di fare un' azione, sempre deve riferirla a un fine, e così l' azione ora è buona ora cattiva, a seconda dell' intenzione. Giacchè, un' azione che l' uomo intraprenda, per essere buona basta che non sia contraria alla dignità della natura umana e all' esigenza dell' Ente assoluto; basta insomma che sia una di quelle azioni che la legge morale nè comanda nè proibisce, ma permette alla volontà dell' operante. Queste si possono chiamare in qualche maniera indifferenti, finchè non si fanno, appunto perchè possono esser fatte e bene e male, e perchè la loro omissione non è nè buona nè cattiva. Ma dall' istante che l' uomo le vuol fare, è tenuto conformarsi alla regola morale, perchè l' obbligazione morale è universale, estendendosi a tutte le azioni dell' uomo, mentre ripugna che ci siano delle azioni che sia indifferente il farle bene o male.

250. Pertanto, o si parla di azioni esterne in sè considerate, o vero derivanti unicamente dagl' istinti, senza che la volontà vi abbia parte; e di queste non ci occupiamo, perchè non influiscono sulla perfezione dell' uomo. O si parla di veri atti umani, ma di quelli in cui non entra la volontà, o vi entra non come facoltà morale, ma come attività semplice della natura; e questi sono indifferenti almeno per rispetto alla loro imputabilità, o si parla finalmente di atti umani in cui entra la volontà capace di ben morale; e questi o sono buoni o sono cattivi, ma non indifferenti.

CAPO TERZO

Dell' imputabilità degli atti umani.

ARTICOLO PRIMO

Concetto e natura dell' imputabilità.

251. *Imputare* un' azione ad alcuno vuol dire riconoscerlo per autore e causa efficiente della medesima. L' *imputabilità morale*

poi è quella qualità degli atti morali, per cui la loro bontà o malizia s'imputa, cioè si attribuisce alla persona che li produsse.

252. Nel concetto pertanto d'imputabilità entra necessariamente quello di libertà morale: perchè se non si può provare che alcuno sia libero autore di un' azione, la qualità morale di quell' azione non può avere per causa efficiente la volontà personale del subietto della medesima. Quell'azione avvenne in lui, ma senza di lui; o pure fu bensì prodotta dalla sua attività, ma questa attività fu necessariamente mossa e determinata a operare da qualche altro principio diverso da essa, dimodochè essa non poteva non produrla. Dunque il subietto non si può riconoscere per causa morale efficiente e adequata di quell'azione; in altre parole non si può imputarla a lui come *persona*, ma solamente a lui come *natura*.

253. Si dànno delle azioni le quali, considerate assolutamente e in sè, si devono dire azioni spontanee, non però libere, perchè mancano realmente delle condizioni della libertà. Ma tuttavia se si riguardano in relazione col loro primo principio,con la loro causa efficiente, si trova che questa causa è il subietto stesso operante: più brevemente, si dànno delle azioni non libere in sè, ma nella loro causa prima. Lo stesso è da dirsi dell'imputabilità delle azioni morali; altre delle quali sono *imputabili in sè* , ed altre *imputabili in causa*. In sè sono imputabili tutte le azioni, che l'uomo fa con l' *attuale* esercizio della libertà; in causa sono imputabili tutte quelle ch'egli fa *in conseguenza* di un precedente proposito della sua libera volontà non mai ritrattato. Giacchè in tal caso è ancora quel primo proposito che opera, che seguita a produrre azioni. Dissi qualora il proposito della libertà precedente non fosse ritrattato ; perchè se la volontà ha ritirato il suo decreto allora è la *natura* che opera e determina la spontaneità del volere, e non è più la *persona*; e quindi cessa l'imputabilità personale. Inoltre , si dice imputabile in sè tutto ciò che è oggetto esplicitamente voluto dalla libera volontà nell'atto morale; imputabile in causa poi tutto ciò che proviene da quell' atto morale, ancorchè la volontà non l'abbia espressamente voluto, ma pure abbia potuto e dovuto prevederlo. Così è imputabile all' omicida tutto il danno che dall'omicidio può derivare ad altri, il cui bene era legato all'esistenza dell'ucciso.

254. L'azione morale ha sempre un pregio suo proprio, se buona; e un difetto, una mostruosità sua propria, se cattiva. Indi una doppia e opposta imputazione.

ARTICOLO SECONDO

Delle varie maniere, in cui la persona umana può essere il subietto dell'imputazione morale.

255. Un'azione non può imputarsi all'umana persona, se questa non è causa della medesima. E non può esserne vera causa;

se non è libera. La persona poi è libera, quand'è il primo o supremo principio dell'azione, di maniera che tutti gli altri elementi dell' atto morale e che concorrono a costituirne la causa prossima, dipendono dalla volontà. Diversamente la volontà non è più causa piena e prossima dell'azione, non è attiva ma passiva, venendo a suo modo necessitata a operare da un principio diverso da essa, quali sono gl' istinti, tanto l'animale quanto il razionale o umano.

256. Ciò posto alla volontà non può imputarsi un' azione, se essa non può dominare tutti i principi inferiori di operare. Vediamo pertanto quanti e quali rapporti di dipendenza o d' indipendenza possano darsi fra la volontà e le altre potenze dell' uomo.

1.° Il fatto ci dice che la volontà talora non può niente sugl' istinti, i quali si alzano a operare indipendentemente dalla volontà, e senza ch' essa valga nè a impedire che s'alzino, nè a raffrenarli, come avviene nel sonno e nella mania. In questi casi la volontà non è il principio supremo delle azioni che l'uomo fa, e perciò non possono esserle imputate.

2.° Tal'altra volta la volontà non interviene nelle operazioni degl' istinti se non come semplice spettatrice. Nel qual caso bisogna distinguere: la volontà in primo luogo può trovarsi in uno stato di tal debolezza da rimanersene stupida e inerte davanti a ciò che si passa nelle inferiori potenze, senza poter dare nè togliere il proprio assenso. Allora, se questa inerzia non dipende da una colpa precedente e ancor viva, le operazioni degl' istinti non le si possono imputare. Ma essa può trovarsi anche in grado di portare un giudizio su ciò che avviene nelle potenze inferiori, e così disapprovarlo. Se nol fa, essa è da riputarsi consenziente, e quindi a lei sono da imputarsi le operazioni degl'istinti come se fossero sue proprie. E non basta che le disapprovi, ma deve anche opporvisi, per quanto sta in lei; ove però non possa far altro che disapprovare, senza aver forza d'impedirle, non può esserne incolpata.

3.° La volontà è da imputarsi di ciò che fa il disordinato istinto, se essa vi acconsenta, ancorchè non vi concorra positivamente suscitandolo, ma soltanto lasciandolo operare. Giacchè essa deve tenere il dominio di tutte le potenze inferiori; e chi consente o permette di operare a chi è dipendente per natura, si reputa autore di ciò che vien fatto.

4.° Supposta la volontà potente a far resistenza all'istinto che insorge da sè, s'ella impiega tutte le sue forze per combatterlo e soggiogarlo, ma non può riuscire, l' effetto è da attribuirsi all' istinto, e non alla volontà. E ciò anche nel caso che la volontà stessa vi abbia parte; purchè possa provarsi ch' essa operò con la spontaneità e non con la libertà d' arbitrio, come avviene nei movimenti primi e subitanei, in cui non può aver luogo la riflessione.

5.° Finalmente alla volontà devono imputarsi tutte le operazioni disordinate degl'istinti, quando essa è positivamente attiva e dà loro la spinta a operare.

Conchiudendo diremo, che la volontà si fa causa libera e perciò imputabile, del mal morale 1.° con l'elezione deliberata, 2.° con l'inerzia volontaria e libera, 3.° con l'assenso positivo, 4. con la permissione.

257. E qui si noti una differenza fra l'imputabilità del male e l'imputabilità del bene. Ad esser causa morale imputabile del male può bastare l'indifferenza volontaria davanti alle operazioni disordinate degl'istinti, o la semplice permissione; ma non è così riguardo al bene. Il semplice starsene indifferenti o anche il permettere che in noi sorgano dei buoni affetti o desideri non basta a meritare. Giacchè ciò che è intrinsecamente male è sempre vietato, nè si può tollerarlo in sè stessi senza in qualche modo volerlo; e perciò il male richiede un positivo e attivo sforzo per impedirlo. Se non facciamo questo sforzo, siamo in qualche maniera conniventi ai moti disordinati degl'istinti. Ma trattandosi di movimenti istintivi al bene, se ce ne stiamo affatto passivi inverso di essi, la nostra volontà non vi ha parte veruna, e perciò non è degna di veruna lode o ricompensa.

ARTICOLO TERZO

Dei vari gradi dell'imputabilità.

258. L'imputabilità del bene e del mal morale può esser maggiore o minore. I vari gradi dell'imputabilità si misurano da due cose 1. dall'importanza della legge che viene eseguita o violata. 2. dall'efficacia della volontà nell'eseguirla o violarla.

259. Una legge è tanto più importante, quanto più importante è l'azione ch'essa prescrive; e l'azione è tanto più importante, quanto è più necessaria affinchè l'essere sia praticamente riconosciuto. L'essere non si può praticamente riconoscere, se non si ami e rispetti il suo ordine intrinseco; ma siccome l'ordine parte dall'assoluto e all'assoluto deve ritornare, perciò non si può riconoscer l'essere, se non rivolgendo all'assoluto gli atti con cui conosciamo l'essere. Ciò posto, quantunque tutte le nostre azioni moralmente buone tentano egualmente al rispetto dell'assoluto, alcune però vi tendono più direttamente, altre meno. I doveri religiosi sono quindi più importanti, che non quelli verso i nostri simili, quantunque anche questi riguardino Dio almeno indirettamente. I doveri verso i parenti sono di maggiore importanza che quelli verso gli altri uomini. I doveri verso gli enti complessi, cioè verso più enti considerati come una sola persona, sono più importanti che quelli verso gli enti semplici. I doveri che riguardano l'essenziale delle cose sono più gravi di quelli che non

riguardano se non i loro più minuti accidenti. Così è più grave il precetto di non uccidere, che quello di istruire un ignorante. In una parola, quanto è maggiore la quantità dell' essere che si rispetta, tanto è maggiore anche il merito che ne acquista l' agente morale; quanto è maggiore la quantità dell'essere che si viola, tanto più cresce il demerito. Dunque i gradi dell' imputabilità sono proporzionati in primo luogo alla qualità dell'oggetto proprio dell' azione che si fa.

260. Si devono inoltre calcolare gli effetti e le conseguenze delle azioni, cioè i beni che da esse derivano, o i mali che per esse s' impediscono, come dall' altra parte i mali che traggono seco, o i beni che impediscono. Le quali conseguenze però allora soltanto sono imputabili, quando vennero dall' agente morale intese o prevedute almeno in un modo indeterminato. In ciò l' intenzione ha tanta parte che conferisce alle azioni un merito indipendente affatto dalle conseguenze, chè l'esito buono o cattivo delle nostre azioni esterne non dipende solamente da noi, ma da molte cause esterne, così fisiche e necessarie, che morali e libere. Onde i meriti di colui che diede opera efficacemente a produrre un gran bene nella società, non si scemano per questo che l' opera sua trovò l'opposizione dei malevoli o fu guasta da imprevedute circostanze. E del pari non è meno biasimevole e grave il delitto di chi tentò la rovina di molti, quantunque non sia riuscito nella scelerata impresa. Dunque la prima norma per giudicare dei gradi d'imputabilità delle azioni è la gravità della legge ch'esse tendono ad eseguire o violare.

261. Questa misura però non è la sola; essa deve usarsi in concorso dell'altra che è l'*efficacia della volontà*. La qual efficacia si desume sia dal grado d' *intensità* del volere, sia dal grado della *libertà* con cui si vuole. L' intensità della volontà fa che un' azione anche piccola o minima nella sua entità e nelle sue conseguenze sia attribuita a maggior merito che un'altra di grave entità e di grandi conseguenze, ma fatta con minor forza di amore e men pura intenzione. A parità poi di quantità d'azione, sempre ha maggior merito chi vi pone più di ardore e di riverenza dell' essere.

Riguardo alla libertà, siccome questa è la condizione indispensabile dell' imputabilità, e non sempre è piena e perfetta; così essa pone tanto più di merito o di demerito nelle azioni; quanto furono minori o maggiori gl'impedimenti che si frapposero al suo esercizio. Le forze che tolgono o scemano la libertà d'arbitrio furono già da noi esposte altrove. Ora se la libertà non fu il primo principio di un' azione, non vi può essere imputabilità; vi potrà essere un difetto morale ma non vera colpa, se non si riferisce quell'azione a qualche colpa precedente che ne fu la causa libera. Ma se poi la volontà vi ebbe parte, e si trovò in conflitto con le potenze inferiori, allora bisogna distinguere. Se nel conflitto

trionfò per modo che l'intensità della volontà non rimase rallentata e indebolita, il merito è maggiore, perchè il maggiore sforzo ch'ebbe a sostenere, mostra l'energia delle forze contrarie, ma l'intensità della volontà mostra che non si lasciò in verun modo sopraffare dalle forze nemiche. Se invece la forza degl'istinti venne crescendo, non per virtù propria, ma per debolezza della volontà e per una cotale sua connivenza, benchè imperfetta, allora il merito è minore, perchè meno pura e perfetta la volontà. Quindi si deve distinguere fra la concupiscenza *antecedente* e *conseguente*. La prima diminuisce e talora sospende il libero arbitrio; perchè è una forza che abbiamo in noi, ma che non dipende da noi. La seconda è quell'aumento di energia che acquistò dai nostri assecondamenti; e questa, benchè nel fatto diminuisca la libertà, siffatta diminuzione però dipende da noi, ed aumenta il demerito, qualora si assecondi. Del resto, ancorchè le potenze inferiori e gl'incentivi al mal morale fossero deboli e anche nulli, non sarebbero meno meritevoli le nostre azioni, purchè fossero accompagnate da tanta intensità del volere, che bastasse a vincere qualsivoglia ostacolo, quando ci fosse.

ARTICOLO QUARTO

Se e come le azioni altrui possano essere a noi imputate.

262. Non essendo imputabili a noi se non le azioni che facciamo liberamente, può sembrare inconcepibile, come mai a noi si possano imputare le azioni altrui. E pure che le azioni altrui possano imputarsi anche a noi è un vero ammesso da tutti. Or come può avvenire, che un'azione commessa da un'altra volontà possa essere attribuita a noi? La cosa si renderà non pur piana, ma evidente, quando siasi provato che noi possiamo influire come *causa morale* sull'altrui volontà, e darle una spinta efficace a operare; allora, se bene l'azione non sia nostra, è però nostra la causa morale di essa.

263. Primieramente si avverta che, se l'azione altrui fu pienamente libera, allora deve imputarsi non solamente a noi che ne fummo causa morale, ma anche all'autore di essa; anzi essa deve impútarsi immediatamente a chi l'ha commessa, e solo mediatamente a noi. Noi allora non siamo causa vera efficace di quell'azione, ma sôlamente causa occasionale e impulso morale di essa; laddove chi l'ha commessa è solo vera causa efficiente, e poteva e doveva astenersene.

264. Resta a vedersi, come mai noi possiamo influire sull'altrui volontà. Ma questo non è difficile a concepirsi, quando si attenda alla natura della volontà umana, la quale viene eccitata a operare dagl'istinti. E siccome noi col mezzo di atti esteriori, di esempi e di esortazioni, di promesse e di minaccie; possiamo suscitare

gl' istinti; così per questa via presentiamo alla volontà degli stimoli tanto alle azioni buone e virtuose, quanto alle malvage e inoneste. Quanto più s' ingagliardisce la forza degli appetiti verso i beni subiettivi, tanto più scema in generale il vigore della libertà, e quindi cresce la piega verso il male morale; laddove quanto più si rinfranca l' istinto morale, tanto più s' aiuta la libertà ad amare il bene. La volontà che non pensava al male, fu da noi eccitata a commetterlo col sollevare gli appetiti disordinati che passivamente ricevettero da noi la spinta. Noi dunque fummo vera causa libera ed efficiente della spinta al male; il che è già un male in sè, anche prescindendo da ogni altro effetto. Se poi alla spinta da noi data succede l' azione, in quell' azione abbiamo parte anche noi, perchè noi siamo imputabili di tutte quelle conseguenze delle nostre azioni, che furono comprese nella nostra intenzione e che veramente potevano derivare, o che almeno potevamo e dovevamo prevedere che sarebbero derivate. Che se non derivarono, ciò deve attribuirsi allo sforzo contrario dell' altrui volontà, e non toglie l' intrinseca efficacia della spinta da noi data. Dunque le azioni immorali altrui, se sono pienamente libere. sono imputabili 1.° a noi come causa rimota e morale di esse, 2.° a chi le commise. Se poi si cerca la causa efficiente e il subietto di esse, sono imputabili 1.° a chi le commise, 2.° a noi. Lo stesso dicasi delle azioni buone; in quanto noi siamo causa libera degli stimoli efficaci al bene, intanto partecipiamo del merito di quel bene, che fu da noi procacciato.

265. Affinchè però l' imputabilità delle azioni si divida anche su di noi, è necessario 1.° che l'azione con cui concorriamo all'azione altrui, sia libera; altrimenti il nostro non sarebbe che un concorso fisico e materiale, 2.° È necessario che intendiamo d' influire sull'altrui volontà, o almeno che ci accorgiamo, o finalmente che siamo in dovere di attendere all' effetto che può nascere nell' altrui volontà da quanto noi facciamo. 3.° È necessario che la nostra azione sia tale che valga ad eccitare efficacemente in altri le potenze che influiscono su la volontà. Può darsi il caso che la nostra azione non sia per sè illecita e tale da servir d' incentivo all' altrui volontà, ma che per un impreveduto accidente produca questo effetto: allora l' azione altrui dipende tutta quanta dallo stato dell' altrui volontà e non già da noi.

266. Noi possiamo aver parte alle azioni altrui in due maniere, *positivamente* e *negativamente*. Nella prima maniera possiamo, influire o solo *moralmente*, col mezzo di esortazioni, di consigli, di promesse e di minaccie; o anche *fisicamente* aiutando con le azioni esterne e materiali a fare un' azione. Nell' altra maniera col tralasciare d' impedire le azioni cattive o di eccitare alle azioni buone, avendone un dovere o generale o speciale.

SEZIONE TERZA

LOGICA MORALE

267. Trovata la legge morale suprema, fondamento e principio dell' etica, e dimostrata la sua necessità morale o forza di obbligare; conosciuto anche il subietto a cui quella legge è data come regola suprema delle azioni, e vedute le potenze morali di esso e la qualità degli atti che dal loro esercizio ne risulta; altro non ci rimarrebbe che di applicare la legge suprema ai diversi enti morali con cui l'uomo è in relazione, derivando così le leggi minori. Siccome però questa derivazione non può farsi, se non dietro regole certe e sicure; così prima di passare all' Etica applicata esponiamo la *Logica morale*, che fornisce il criterio per applicare la legge suprema ai casi particolari.

268. La logica morale è una scienza molto estesa. Noi però omettendo quella parte che ha per oggetto l' astratta e generica derivazione delle formole morali minori dalla suprema, ci occuperemo soltanto di quella che deve seguire l' individuo nella sua pratica particolare, e che perciò possiamo chiamare *Logica morale individuale*. E poichè le regole di condotta proprie dell' individuo sono somministrate dalla coscienza di ciascheduno, la qual coscienza è la *regola prossima* delle azioni, mentre la legge morale astratta n' è la *regola rimota;* perciò la nostra Logica morale non sarà che un breve *Trattato della coscienza morale*.

269. Tre cose ci proponiamo in questo trattato: 1.° definire la coscienza morale e indagarne l' origine; 2.° descriverne le diverse specie; 3.° indagarne le regole.

CAPO PRIMO

Natura e origine della coscienza morale.

270. La *coscienza* o *consapevolezza* in genere è cognizione che abbiamo di ciò che avviene in noi, cioè dei nostri atti, tanto attivi che passivi.

271. La consapevolezza di noi medesimi si acquista mediante un atto di riflessione, portato non sopra gli oggetti delle nostre cognizioni, ma sugli atti del nostro spirito in relazione co'loro oggetti. Finchè l'anima nostra non ha che la percezione del sentimento fondamentale-animale, non ci può essere coscienza, perchè l' anima con tal percezione conosce bensì il proprio sentimento corporeo, ma non conosce ancora *sè stessa percipiente*. Finchè l' anima non sa di conoscere sè stessa, non può dirsi che abbia coscienza. Egualmente, finchè l' anima non ha fatto che percepire e conoscere un oggetto qualunque, non sa ancora di averlo per-

cepito c conosciuto, non è di ciò consapevole a sè stessa. E perchè? Per questo principio universale, che merita tutta la nostra attenzione cioè che—ogni atto del nostro spirito è incognito a sè stesso, e non può essere conosciuto se non con un altro atto da quel primo distinto —. Io penso a un amico; ecco un atto del mio spirito, completo nella sua specie. Ma intanto che io penso all'amico, non penso a me che penso all' amico; è impossibile che, mentre io fo l' atto di pensare all' amico, faccia in pari tempo quello di pensare che penso all' amico. Dunque quel mio primo atto di pensare non può avere altro oggetto che l'amico, e non può esser cognito a sè stesso. Per essere da me conosciuto, fa d'uopo che io rifletta al pensiero dell' amico. Ecco dunque la riflessione che opera. Questa riflessione può avere due oggetti, cioè o la sola cosa pensata dal mio spirito, come l'amico nel nostro esempio, o anche l'atto dello spirito che pensa quella cosa. Nel primo caso la riflessione non genera veruna cognizione nuova, ma rende riflessa la cognizione diretta, nell'altro caso la riflessione coglie un oggetto nuovo, che è l'atto dello spirito, che viene ad essere conosciuto con una cognizione diretta, la quale è appunto la consapevolezza, la coscienza di aver fatto quel pensiero. La coscienza dunque è — la cognizione diretta di un atto del nostro spirito, acquistata mediante la riflessione —.

272. La coscienza prende nomi diversi secondo la diversità dell' oggetto, intorno a cui l'atto del nostro spirito si occupa. Si chiama *coscienza psicologica* o *logica* o anche *storica*, allorchè ha per oggetto gli atti nostri intellettivi e razionali in genere; *coscienza eudemonologica*, allorchè ha per oggetto i giudizi che facciamo sulle cose che riguardano la nostra felicità; *coscienza morale*, allorchè ha per oggetto un'azione morale nostra propria.

273. La coscienza morale si definisce — un giudizio speculativo intorno alla moralità del nostro giudizio pratico —. 1.° Si chiama un *giudizio*, perchè tale è sempre quell'atto col quale noi acquistiamo la consapevolezza d' ogni nostra operazione, d'ogni stato dell'animo nostro. Noi non possiamo essere consapevoli di niente, se non affermando a noi stessi ciò di cui ci rendiamo consapevoli, mentre la consapevolezza non è una cognizione astratta, ma una cognizione diretta di cosa reale, quantunque nata dalla riflessione: e una cognizione di cosa reale contiene un giudizio. 2.° La coscienza morale è un *giudizio speculativo*. Ognuno si ricorda la differenza che passa tra il giudizio *speculativo* e il giudizio *pratico*; quello, benchè si faccia intorno a materie morali, non inchiude la pratica, ma consiste in una mera affermazione logica; il giudizio pratico invece è l'atto stesso morale, il *pratico riconoscimento*: quello nasce dalla riflessione speculativa, questo dalla riflessione volontaria e dalla forza pratica. Ciò posto, la coscienza morale consiste in quel giudizio, col quale veniamo a conoscere, se abbiamo operato, o se operiamo bene o male. L'azione morale

dunque, la pratica, si distingue affatto dalla consapevolezza che ne abbiamo. Questa è una mera contemplazione, quella è un atto della volontà; non quella pertanto, ma questa sola è veramente *pratica*. Dunque la coscienza morale consiste in un giudizio, non già pratico, ma speculativo. Il che si prova anche da ciò che, se essa consistesse in un giudizio pratico, allora sarebbe per sè morale e operativa, e quindi l'uomo opererebbe sempre secondo coscienza; quando invece il fatto dimostra il contrario. Che se il giudizio che porta all'azione è tante volte opposto a quello della coscienza, il giudizio della coscienza non è quello che induce alla pratica; e però è meramente speculativo. Esso non fa che approvare o disapprovare le nostre azioni.

Perchè dunque alcuni, specialmente fra i teologi, lo chiamano un giudizio pratico? Ciò fanno, non per un errore della mente, ma per inesattezza di linguaggio scientifico, chiamando essi *pratica* tanto ciò che consiste in una vera azione morale, quanto ciò che alla morale si riferisce e giudica di essa. È però necessario che si evitino, ove si possa, le inesattezze di nomenclatura, che di raro non conducono a confusioni logiche.

3.° È un giudizio speculativo *intorno alla moralità del nostro giudizio pratico*. Su di che si deve notare, 1.° che il giudizio della coscienza è un atto della ragione morale, perchè essa non può giudicare della moralità delle azioni, se non confrontandole con qualche legge minore dedotta dalla legge suprema: 2.° che la coscienza non giudica fuorchè delle azioni nostre proprie, o attuali, o già poste, o soltanto progettate; delle cose che avvengono fuori di noi, abbiamo *cognizione*, e non *coscienza*, e perciò se si trattasse di giudicar buona o malvagia un'azione reale altrui, o un'azione pensata soltanto come possibile, questo sarebbe un giudizio morale, ma non quello della coscienza.

274. Se la coscienza è quella che giudica della moralità delle nostre azioni, essa non può appartenere che almeno a un secondo ordine di riflessione. Per esserne persuasi, basta osservare il processo che tiene l'anima nostra quando opera moralmente. Ecco per quali gradi essa vi arrivi: 1.° si forma delle *cognizioni dirette*; 2.° riflette su di esse con una prima riflessione, e così si forma delle *cognizioni riflesse*; 3.° su questa cognizione riflessa può formare altri atti di riflessione, dal che ne nasce una riflessione di secondo, di terzo, di quest'ordine, e così via. Avvertasi però che gli ordini della riflessione si distinguono, non già dalla ripetizione degli atti, ma dalla diversità degli oggetti su cui la riflessione si porta. Se io riflettessi cento volte sull'idea di uomo, senza mai pensar altro che la natura dell'umana intelligenza, mi troverei ancora nel primo grado di riflessione. Laddove, se io riflettessi sull'idea di uomo, e poi sull'atto della mia riflessione, l'oggetto di questa mia riflessione sarebbe un altro.

Ciò posto, la mia prima riflessione su di un oggetto può essere

speculativa, o pratica e volontaria. In questo secondo caso la moralità si è già mostrata nel primo grado di riflessione. Ma la coscienza non c' è ancora, giacchè essendo essa che giudica della moralità delle nostre azioni, questo giudizio non può farlo, se già l'azione non è almen cominciata o progettata. Dunque la coscienza non può esistere nel primo ordine di riflessione, ma deve appartenere almeno al secondo ordine. Dissi *almeno*, perchè se la moralità non cominciasse che al secondo ordine, allora la coscienza apparterrebbe al terzo; se quella cominciasse al terzo, questa apparterrebbe al quarto, e così via. Insomma la coscienza non può appartenere, se non a un ordine di riflessione superiore a quello della moralità.

275. E qui vediamo sotto un sol colpo d' occhio tutte le condizioni che si ricercano allo svolgimento della coscienza morale, 1.° Si richiede una qualche nostra azione o intellettiva o volitiva, o esterna, giacchè noi possiamo operare sì con la mente, che con la semplice volontà o anche col corpo; 2.° la coscienza storica della medesima azione; 3.° la cognizione diretta della legge morale; 4.° la riflessione simultanea e sulla legge e sull' azione, affine di confrontarle insieme; 5.° il confronto stesso dell' una con l'altra; 6.° finalmente la conclusione di esso confronto, la quale è appunto il giudizio speculativo intorno alla moralità dell'azione.

276. Passiamo a vedere per quali cause noi ci formiamo la coscienza morale delle nostre azioni. Nell' uomo adulto non si dà quasi mai un'azione morale di qualche importanza che non sia susseguita, accompagnata, e anche preceduta dal giudizio della coscienza. Ma se ciò avviene nell' uomo adulto, forsecchè dovette sempre essere così? Non ci fu mai un'epoca della vita in cui l'uomo fosse suscettibile di moralità, e non di coscienza? Se consultiamo l'esperienza, questa ne dice che noi talvolta operiamo moralmente bene o male, senza che nè pure avvertiamo la qualità morale della nostra azione; qualità che noi riconosciamo in altro tempo, allorchè riflettiamo di proposito sulle nostre passate azioni. Ora, ciò che avviene qualche volta in noi già sviluppati nella scienza della moralità, molto più dovrà avvenire in coloro, che, se bene suscettibili di operar moralmente per la cognizione del bene obiettivo, non hanno tuttavia ancora la cognizione astratta della legge morale.

277. È veramente riguardo alla legge morale bisogna distinguere nella mente umana tre diversi momenti, o tempi, o gradi che dir si vogliano. C'è un primo momento, in cui l'uomo non ha della legge naturale una cognizione esplicita, e in questa prima epoca l'uomo non è suscettibile di moralità. C' è un secondo momento, in cui opera non già a seconda di alcuna massima o formola, non avendo ancor potuto riflettere sulla legge e pronunciarla a sè stesso, ma a seconda dell'esigenza degli enti da lui percepiti e coi quali egli ha contratto relazioni. Così un fanciullo, co-

nosciuto che abbia un ente intellettivo come lui, può riconoscerlo praticamente, facendogli del bene, secondandone i desiderî; e con ciò opera moralmente; senza che per altro sappia nè men quella formola volgare: *fa agli altri ciò che vuoi fatto a te stesso*. In questo secondo momento c'è moralità, e tuttavia non ci può essere coscienza. E perchè non ci può essere? Perchè a formarcela, fa d'uopo che noi paragoniamo la nostra azione con una legge; nè questo confronto può effettuarsi, se la legge non sia ridotta a una proposizione, a una formola, la quale nel nostro fanciullo supponiamo che non esista ancora. C'è un terzo momento, durante il quale riflettendo l'uomo su ciò che ha fatto, giudica d'aver fatto bene o male, e quindi comincia a formarsi delle regole morali, espresse per via di proposizioni; e così si forma in pari tempo e la coscienza morale, e delle formole che gli rimangono in mente e gli ricorrono al pensiero, quando di nuovo si fa a operare.

Da ciò si vede, che almeno i primi atti morali sono indeliberati, privi di coscienza, benchè ciò non avvenga soltanto nella prima epoca della vita morale, ma in parecchi altri casi, allorchè manca ogni stimolo che ci faccia riflettere sulle nostre azioni morali; giacchè come abbiam ripetuto più volte, — le potenze per legge d'inerzia non si alzano a operare, se non siano tratte da qualche eccitamento —.

278. Quali sono dunque le cause, onde l'uomo è tratto a formarsi la coscienza delle proprie azioni? Se l'uomo non avesse alcun incentivo al mal morale, e la sua natura fosse pura e incorrotta, non sappiamo da quali cause potrebbe esser tratto a formarsi la coscienza morale. Egli in quello stato opererebbe il bene senza verun ostacolo, senza nè pur pensare al male, essendovi tratto dalla stessa natura. Operando così non avrebbe alcun motivo di sospettare che le sue azioni non fossero quali devono essere, nè di fare alcun confronto fra le sue azioni e la legge morale, perchè questa non gli sarebbe gravosa nè difficile. E perciò egli si formerebbe la coscienza morale delle proprie azioni più per una perfezione di natura, che per una necessità. Ma di presente l'uomo non gode più di questa natura incorrotta: egli ha in sè lo stimolo al male. La concupiscenza, che porta dalla nascita, lo spinge a violare la legge. Ora, ogni qualvolta l'uomo vuol contravenire alla legge per consentire alla concupiscenza, non può a meno di provare una lotta, un contrasto. Da una parte c'è l'inclinazione al bene subiettivo, che invita la volontà a godere; dall'altra sta la legge morale, severa e immutabile ne' suoi decreti. La volontà posta in mezzo a queste due forze contrarie non può passare tranquillamente a volere nè l'uno nè l'altro dei due partiti, e l'uomo è costretto ad accordare la sua riflessione alla legge morale, e vedere se l'azione che vuol fare sia conforme o no a quanto essa prescrive. E questo è appunto il giudizio della co-

scienza morale. Nell'uomo primo, innocente e perfetto, ciò dovette accadere all'atto di violare il precetto positivo ricevuto da Dio; nell'uomo qual è di presente questa discordia interna fra l'ossequio che domanda la legge e la sodisfazione a cui tendono gli appetiti, deve aver luogo assai di frequente, e quindi l'uomo ha quasi sempre la coscienza della moralità delle proprie azioni.

279. Oltre questa causa che è intrinseca all'umana natura, ve ne sono altre, quali sono 1.º le leggi positive che, ricevute nella memoria sotto formole particolari, ricorrono al pensiero allorchè vogliamo operare in contrario; 2.º l'educazione e l'istruzione sociale, che ci avvezza a considerare le nostre azioni e confrontarle con la legge morale, prima di effettuarle; 3.º i castighi i rimproveri le lodi ed i premi che fino dalla fanciullezza riceviamo a seconda delle nostre azioni.

CAPO SECONDO

Delle varie specie della coscienza morale.

280. La coscienza morale si distingue in più specie: 1.º rispetto al *tempo* in cui nasce; 2.º rispetto alla *verità* o sia alla *legge* circa la quale si aggira; 3.º rispetto al *convincimento* dell'agente morale.

ARTICOLO PRIMO

Divisione della coscienza rispetto al tempo.

281. Rispetto al tempo, la coscienza morale dalla maggior parte dei moralisti si distingue in *antecedente*, *concomitante* e *susseguente*, secondochè il giudizio della coscienza precede o accompagna o sussegue all'azione.

Alcuni escludono la coscienza *concomitante*, perchè dicono che la coscienza è sempre in parte antecedente e in parte susseguente; susseguente riguardo alla parte di azione già trascorsa, e antecedente riguardo alla parte che deve seguire. Altri invece escludono la coscienza *antecedente in senso stretto*, e non ammettono che la concomitante e la susseguente; e la loro ragione si è, che la coscienza è un giudizio speculativo intorno alla moralità di una nostra azione; ora se l'azione non è ancor cominciata non può aversene coscienza ma può bensì aversi, s'essa è cominciata o già compiuta.

Ma quantunque la coscienza sia quel giudizio che ognuno fa sulla moralità delle proprie azioni, pure è certo che talvolta prima di operare e quasi all'atto di operare, noi riflettiamo alla qualità morale dell'azione che siamo per fare: noi allora giudichiamo della moralità di un'azione non ancor fatta, ma che già esiste, per così dire, nella nostra intenzione. In questo senso può ammet-

tersi la coscienza antecedente. Nè si può escludere la concomitante per la ragione anzidetta, giacchè è vero che un'azione di qualche durata ha una parte già trascorsa e un'altra non ancor cominciata; ma la volontà e la ragione abbracciano l'azione nella sua totalità come un tutto indiviso, e così la coscienza può nascere al primo istante che l'azione incomincia, e *accompagnarla* fino alla fine. Del resto il giudizio della coscienza è così pronto a formarsi tostochè progettiamo un'azione che può ben dirsi in questo caso coscienza antecedente.

ARTICOLO SECONDO

Divisione della coscienza rispetto alla verità.

282. Rispetto alla verità, la coscienza si divide in *vera* e *falsa* o *erronea*. La coscienza è vera, se il giudizio intorno alla moralità della nostra azione è realmente conforme alla relazione che la nostra azione ha con la legge. È falsa o erronea, se falso è questo giudizio.

283. L'errore della coscienza può versare circa tre oggetti diversi. 1.° La coscienza può errare *circa* la legge giudicando ch'esista una legge, quando non esiste, o che non esiste, quando esiste realmente. 2.° Può errare nell'*applicazione della legge*: può essere infatti che la coscienza non erri nel giudicare dell'esistenza di una legge, ma che s'inganni nell'applicarla all'azione in particolare, estendendo di troppo la legge, o di troppo restringendola; onde nasce la coscienza o *lassa*, o *rigida*, o *scrupolosa*. 3.° Può errare circa le *circostanze del fatto* al quale applica la legge, come, verbigrazia, chi credendo uccidere una fiera, uccidesse un uomo.

284. Che se si riguardi all'origine dell'errore, la coscienza può essere erronea di errore *vincibile* o *invincibile*. L'errore è vincibile, quando dipende dalla volontà come dall'unica sua causa; è invicibile, quando dipende da qualche causa estrinseca alla volontà: quello si chiama errore *formale*, e questo *materiale*. L'error formale o vincibile ha luogo tutte le volte che la volontà, non già assolutamente e in senso lato, ma nel caso concreto, può e deve conoscere il vero, per esempio, se dubita della verità del suo giudizio e avverte l'obbligo che ha di deporlo, e tuttavia trascura di farlo, ma pronuncia il suo giudizio temerariamente. L'error materiale o invincibile ha luogo tutte le volte, che la volontà giudica falsamente senza avere il minimo sospetto del suo errore e senza avergli prestato la causa con qualche suo affetto disordinato.

285. L'errore invincibile o materiale non può darsi nè circa la legge morale innata e le sue più prossime illazioni, nè circa la loro applicazione alle azioni nostre proprie che hanno rapporto imme-

diato con la legge e con le prime illazioni di esso. E la ragione è, che la legge suprema e le prossime illazioni non sono alla fine che i principi stessi supremi del ragionamento applicati all'idea di ben morale. Ora non essendoci nè ci potendo essere uomo, il quale, purchè sano di mente, ignori quei principî; così relativamente alla legge e alle più generali sue deduzioni non è possibile che diasi ignoranza o errore. Tali sono, per esempio, le formole morali che *si deve amare l'essere* o sia *fare il bene*, che *si deve evitare il male*; come anche le loro più ovvie applicazioni, cioè che *si deve adorare e servire Dio*, che *si devono amare gli altri uomini come noi stessi*, che perciò *non si deve portar danno altrui nè nell'onore nè nei costumi nè nella roba*, e somiglianti.

L'errore invincibile dunque non può darsi che nei seguenti tre casi. 1.° Circa qualche legge positiva, la quale non sia pervenuta a nostra notizia, non già per effetto di trascuranza nostra propria nell'apprendere i nostri doveri, ma per difetto di sufficiente promulgazione, per un errore incolpevolmente imbevuto da altri che pure ignorava quella legge o che ci abbia voluto ingannare o per altra simile circostanza indipendente dalla nostra volontà. 2.° Circa le più rimote illazioni della legge naturale; perchè quanto è meno importante l'azione a cui si deve applicare la legge, o è più complicata per le molte circostanze e relazioni che abbraccia, tanto più sottile ragionamento si richiede a poter applicare la legge, e comporsi la formola morale che si accomodi al caso di cui si tratta. Del qual ragionamento non tutti possono esser capaci, ma, mentre gli uomini volgari hanno tanto buon senso nel giudicare della moralità delle azioni, più importanti e più semplici, si trovano poi nell'impossibilità di applicare la legge nei casi più complicati. Perciò in questi casi o ignorano completamente la legge specifica da applicarsi, e non sospettano nè pur che ci sia; e in allora essi non hanno già una coscienza erronea, ma nessuna coscienza, giacchè l'assoluta ignoranza di una cosa non è un errore, mentre l'errore proviene sempre da un giudizio. O essi si son fatti una coscienza erronea; e l'errore non può consistere che in qualche opinione che essi credono vera in buona fede, appoggiandosi all'autorità di qualche persona istrutta, da cui l'hanno ricevuta come un fatto, come una legge positiva. 3.° Finalmente l'errore invincibile può versare circa il fatto a cui la legge è da applicarsi, supposto che questo fatto non siasi potuto conoscere nella sua vera natura, e tuttavia siavi il bisogno di operare, o che lo abbiamo ricevuto anch'esso dall'autorità altrui. In breve; l'errore è sempre volontario, meno quando dipende da un *dato falso* ricevuto per vero, senza che la volontà possa nè debba investigare più oltre per operare prudentemente e in buona coscienza.

E conseguentemente alle cose dette, è formale o vincibile quell'errore, il qual versa 1.° intorno alla legge naturale e alle sue prossime illazioni; 2.° intorno alla legge positiva o anche razio-

nale, allorchè dipende da nostra negligenza nell'apprendere quella legge, o da qualche passione che abbiam seguito nel dedurre le conseguenze della legge razionale; e 3.° intorno al fatto, se parimenti fummo precipitosi e temerari nell' osservare e nel giudicare.

286. Si è detto che l' errore involontario e perciò invincibile si può dare relativamente alle deduzioni meno prossime della legge naturale; ma si aggiunse altresì, che l' errore allora dipende da un dato falso, per esempio dall' autorità altrui, da cui riceviamo quelle deduzioni alla stessa maniera delle leggi positive. Giacchè, quando si tratta di legge razionale, o si dà perfetta ignoranza, o se si dà errore, questo è volontario e vincibile, mentre o io sono capace di fare quelle deduzioni, e allora come posso errare invincibilmente? chi mi sforza ad assentire a un ragionamento falso? a vedere l' evidenza dove non c' è? Non è questo errore dipendente da precipizio della mente nel ragionare? non potrebbe forse anche nascere da un disordinato affetto della volontà che mi fa piegare a quell' assenso? Se poi io non sono capace di fare quelle deduzioni, allora, come si è detto, c' è ignoranza, e non già errore, e perciò non c'è nè pure coscienza erronea.

Infatti, se chi opera è realmente capace di quelle illazioni rimote, e tuttavia sbaglia, il suo errore è veramente volontario e vincibile. Perciò noi non diciamo che l'errore invincibile riguardo a quelle illazioni *si dà sempre*, ma che *può darsi*; ciò che avviene negli uomini rozzi o di mente meno abile a certo ordine di riflessione. Ora in costoro può darsi o errore o piena ignoranza. L'errore che abbiam detto potersi dare circa queste illazioni rimote, non è un errore di *ragionamento*, ma di *credenza* all' altrui autorità. Chi sbaglia invincibilmente riguardo a queste illazioni non è quello che le ha dedotte da sè e che crede di aver ben ragionato, ma quello che le ha ricevute in buona fede, a quel modo che si riceve una legge positiva, di cui basta saper l' esistenza per tenersi obbligati, o la non esistenza per tenersene sciolti.

Che se taluno tenta dedurre una rimota conseguenza dalla legge morale, e per incapacità non ci riesce, allora esso versa nella piena ignoranza di quella conseguenza, perchè non può niente affermare, nè negare. Ma questa stessa ignoranza non è forse cagione ch' egli, applicando la legge alla sua operazione, ne cavi un dettame per sè erroneo? Se io non son capace di dedurre una formola morale che mi proibisca un' azione, ignoro completamente quella formola, quella legge specifica; e non dubito, non sospetto nè pure ch' esista. Cos'avverrà da questa mia ignoranza? Avverrà che io, senza veruna esitazione, giudicherò lecita e buona quell'azione. Ecco un giudizio erroneo intorno a un'azione che cade sotto una legge minore; giudizio immune da ogni colpa e difetto morale, perchè non proviene da un atto della mia volontà, ma solo dall'impotenza della mia ragione, e perciò invincibilmente

erroneo. È però vero che questo errore proviene da ignoranza della legge ,e non consiste già in una esplicita deduzione di qualche conseguenza da' principî della legge razionale ; sicchè l' errore invincibile circa le rimote conseguenze non si dà , fuorchè nel caso che l' errore sia ricevuto, come dicemmo , in buona fede dall'autorità fallibile degli altri uomini.

287. Ma in questa materia così importante convien distinguere altresì fra l' error semplicemente *volontario* e l' error *libero*. Talora il giudizio che l' uomo fa in materia non solamente speculativa, ma ben anche morale, viene necessariamente traviato o dalla violenza dei moti istintivi , o dalla prepotente fantasia ; e se bene ciò accada per un caso straordinario accidentale e colpevole solo nel suo principio, intanto però l' errore che ne segue, in sè stesso è volontario, ma non è libero ; e quindi è vincibile in causa , ma invincibile in sè, nè può ritornare vincibile se non per un altro caso straordinario che scuota la mente di chi si trova in tal errore. Escludasi il caso di un error subitaneo e transitorio che può aver luogo nei moti rapidissimi e veementissimi della concupiscenza, i quali talora non lasciano spazio alla ragione di riflettere all' inconvenienza di certe azioni , e che trascinano la volontà a pronunciare un giudizio pratico falso, e quindi a un errore volontario, non però libero nè vincibile ; nel qual caso però non credo ch' esser vi possa coscienza morale , e che solo sia possibile dopo che quei moti siansi ricomposti e la ragione abbia riacquistato il pieno dominio di sè.

288. Conchiudendo diremo : 1.° che l' errore circa la legge razionale e sue conseguenze razionalmente dedotte , non è mai veramente invincibile, dipendendo sempre da una stortura della volontà che traviò l' intendimento : 2.° che questa stortura della volontà può esser libera , e in qualche caso necessaria ; la necessaria, quando è libera in causa e la causa ancor sussiste, è non meno imputabile dell' altra : 3.° che l'errore il qual cade sulla legge positiva o sulla razionale positivamente ricevuta , o sul fatto che occasiona l'applicazion della legge, può essere *vincibile* o *invincibile*, secondochè intercorse o no qualche nostra temerità nel giudicare o trascuranza dell' apprender la legge , o malizia nel formarci il giudizio della coscienza: 4.° che l'errore è invincibile, se provenne da una semplice e involontaria ignoranza di qualche deduzione della legge di cui non sospettiamo , o da incapacità della nostra ragione a veder quella deduzione stessa.

ARTICOLO TERZO

Della coscienza retta e non retta.

289. Sulla distinzione della coscienza *invincibilmente erronea* ed *erronea vincibilmente* un' altra distinzione si fonda , che è

quella della coscienza *retta* e *non retta*.Se l'errore della coscienza è veramente invincibile, e perciò nè colpevole nè volontario, ma unicamente materiale, la coscienza, quantunque *falsa*, non è però meno *retta*; chè la *rettitudine* è una qualità della volontà; e quando la volontà non ebbe parte alcuna nel crearsi l'errore, essa è retta, o sia non vuole il male, la menzogna, nè fu causa di essa; ma vuole il bene, e crede, senza verun motivo di sospettarne, al giudizio della propria coscienza. Altro è dunque la coscienza retta, ed altro la coscienza vera; quella presenta un concetto più generale, perchè la coscienza è retta tanto se sia vera,quanto se l'error suo sia invincibile, cosicchè può avervi una coscienza *errante* e tuttavia *retta*.

290. La coscienza *non retta* per l'opposto è quella, il cui errore è un errore *vincibile*. Giacchè la vincibilità della coscienza erronea dipende dall'esser l'errore cagionato da una *stortura* della volontà, e quindi da mancanza in essa di rettitudine. La coscienza retta più di sovente è anche vera; ma non c' è coscienza non retta che non sia anche erronea.

ARTICOLO QUARTO

Divisione della coscienza rispetto al convincimento.

291. La coscienza considerata in relazione al convincimento del subietto che giudica della moralità dell'azione che fa o è per fare, si distingue comunemente in coscienza *certa*, *probabile* e *dubiosa*. È certa, se abbiamo una ferma persuasione ragionevole di giudicar con verità della qualità morale della nostra azione. È dubbia, se non abbiamo ragione alcuna di giudicarla più tosto buona che cattiva.È probabile,se abbiamo,per formare il giudizio, ragioni tali, che non inducono a un pieno e fermo convincimento.

Ma intorno a queste distinzioni convien che facciamo alcuni riflessi. Primieramente quanto alla coscienza certa, bisogna distinguere fra la *certezza assoluta* e quella che chiamano *certezza pratica*. L'assoluta è quella che esclude perfino la possibilità dell'errore. Tal sarebbe la coscienza che ci detta essere immorale, verbigrazia, un atto di avarizia, di odio dell'essere intelligente, d'irreligione e simili. La certezza pratica è quella che, se bene non escluda *in generale* il pericolo di errare, pure si fonda su ragioni tali, che nel caso *particolare* e *concreto* rimovono ogni ragionevol motivo di dubitare; giacchè la possibilità assoluta e generale di errare è un argomento affatto *negativo*, che non può aver forza d'infirmare le ragioni *positive* del caso in concreto.

292. Indi si scorge il divario che passa fra la legge e la coscienza. Quella è sempre assolutamente certa in sè, ove sia considerata in astratto; ma nella sua applicazione alle nostre azioni e al giudizio della coscienza non esclude ogni possibilità di errore.

293. Quanto alla coscienza dubia e probabile, queste due specie non costituiscono a vero dire uno stato di coscienza. La coscienza infatti è quel giudizio con cui stimiamo buona o cattiva una nostra azione o fatta o da farsi. Ma se la coscienza è questo giudizio, colui che dubita se la sua azione sia morale o immorale, non può dire di essersi ancora fatta la coscienza. Lo stesso è della così detta coscienza probabile: non potendo noi, finchè dura questo stato dell'animo nostro, proferire un giudizio certo, almen praticamente, sulla libertà della nostra azione, avremo tutt'al più un'opinione più o meno attendibile, ma nessuna coscienza.

294. Noi pertanto crediamo più esatto il distinguere due stati dell'animo relativamente alla moralità delle nostre azioni, lo stato cioè di *coscienza fatta*, e lo stato di *dubio* o di *opinione*, in cui la coscienza non è ancor fatta.

Questo secondo stato vuolsi distinguere eziandio dalla moralità indeliberata, precedente alla formazione della coscienza morale. Infatti altro è dubitare, se la nostra azione sia lecita o no, o propendere più da una parte che dall'altra: altro è quello stato dell'animo in cui noi operiamo bene o male, senza punto riflettere alla qualità della nostra azione. Nel primo caso, se non abbiamo *coscienza morale* della nostra azione, ne abbiamo per lo meno la *coscienza psicologica*, avvertendo noi l'azione stessa attuale o futura, se bene non possiamo essere certi della sua lecitudine. Nel secondo caso noi operiamo senza riflettere alla qualità morale dell'azione stessa, senza cioè dimandare a noi stessi se sia lecita o illecita. Il che suol avvenire 1.° nei fanciulli che incominciano a operar moralmente, massime se si tratta di azioni conformi alla legge morale; 2.° in molte azioni che provengono dagli abiti buoni o cattivi; 3.° in moltissime altre azioni di poca entità, ma tuttavia morali, che commettiamo giornalmente, alle quali accordiamo poca o nessuna riflessione, sia per la naturale nostra infermità, sia perchè la riflessione se l'attraggono tutta quanta le altre azioni di maggiore momento.

CAPO TERZO

Regole della coscienza.

Finchè l'uomo non siasi formata la coscienza della moralità delle sue azioni, la norma ch'egli segue nell'operare, la quale è l'entità conosciuta delle cose, non è da lui avvertita. Per l'opposto, quando si è già abituato a riflettere sulle proprie azioni e ad operare con la coscienza di ciò che fa, allora segue non solamente la cognizione diretta degli enti, ma anche la legge morale espressa con qualche *formola* generica o specifica, con cui raffronta la sua azione, onde valere se è buona o cattiva; il che appunto è un formarsi la coscienza morale delle proprie azioni.

E da ciò si vede, che la forma astratta della legge e la coscienza morale nascono entrambe alla stessa occasione; sì però che la forma astratta della legge si riceve dall'esterno col magistero del linguaggio, e la coscienza si genera tutta internamente con un atto spontaneo di riflessione e di confronto tra la *formola morale* e qualche nostra azione. In seguito l'uomo si abitua, come già dissi, a far questo confronto, e ad acquistarsi la coscienza all' atto stesso che vuol produrre qualche nuova azione, di cui non conosca riflessamente la moralità per giudizi di coscienza già fatti altre volte.

295. Per siffatta maniera la coscienza morale, nell'uomo di riflessione sviluppata, diventa una regola di operare; la qual *regola* si chiama *prossima*, per distinguerla dalla *legge naturale* che è *regola rimota*. La legge, tal quale esiste nella nostra mente o negli enti conosciuti, non è regola se non in astratto e rimotamente; ma quando l'applichiamo alle azioni nostre proprie per giudicarne la moralità, allora diventa regola prossima. Come regola rimota, è invariabile; ma come regola prossima, costituisce l'un de'termini del giudizio della coscienza; e siccome questa è soggetta a variazioni, potendo essere quando vera e quando falsa, quando retta e quando non retta, quando certa e quando probabile; così anche la regola prossima delle azioni può variare nei diversi individui, di guisa che, mentre la legge è una per tutti, invece la coscienza di uno non può servire di regola dell'operare ad un altro, e nessuno può avere altra regola prossima di operare, se non quella che gli è somministrata dalla propria coscienza. Poichè anche allora che noi, non sapendo se un'azione sia buona o malvagia, consultiamo l'autorità altrui, anche allora seguiamo la coscienza nostra individuale, che ci dice poter noi e dover seguire l'altrui suggerimento, allorchè manca in noi il lume necessario per giudicare.

296. Pertanto la coscienza è veramente la regola prossima delle nostre azioni. Ma non è una regola unica e invariabile, perchè molti sono gli stati della nostra coscienza. Dobbiam dunque trattare delle regole diverse di operare secondo questi stati diversi; il che faremo brevemente, lasciando che si consultino i moralisti da chiunque vorrà meglio erudirsi in materia di tanta importanza.

ARTICOLO PRIMO

Regole della coscienza vera e della coscienza erronea.

297. *Regola unica della coscienza vera.* — È sempre illecito operare ciò che la coscienza vera dichiara immorale, sia che si tratti di un'azione o di un'omissione —. Questa regola non abbisogna di essere dimostrata. Ognuno intende da sè che, se la coscienza è vera, non erra nel dichiarare illecito l'azione, e perciò

questa è illecita veramente; dunque se si opera contro di essa, si opera immoralmente, e si pecca.

298. *Regola della coscienza invincibilmente erronea* — È sempre illecito operare contro la coscienza invincibilmente erronea —. Questa pure è così chiara che non può abbisognare di spiegazione. Infatti se l'errore è invincibile, è anche incolpevole, non provenendo dalla nostra libera volontà; se è incolpevole, chi la segue non pecca in nessuna maniera, o pecca solo di *peccato materiale*, che impropriamente si chiama peccato, mentre non esiste nella volontà, la quale 1.° non conosce che ci sia peccato, 2.° non è causa di questo errore. Se invece la volontà operasse contro il dettame di questa coscienza, crederebbe di peccare: ma chi opera credendo di peccare, vuole il peccato: dunque non è lecito operare contro la coscienza invincibilmente erronea, perchè l' errore involontario non nuoce alla rettitudine della coscienza.

299. Ben diversamente si deve giudicare quando si tratta di una coscienza vincibilmente erronea. Non per altro l'errore si chiama vincibile, se non perchè ha la sua radice nella stortura della volontà, in qualche passione che la trae a persuadersi del falso, come se fosse la verità, perchè quello è favorevole alla passione e questa le è contraria; e perciò l'errore vincibile è sempre colpevole, perchè dipende da una mala inclinazione della volontà, o attuale o passata, ma non ancora ritrattata. Se questo errore è colpevole non può scusare da peccato chi la segue come regola delle sue azioni; e ciò ancorchè nell'atto di applicarla nè pur dubitasse della rettitudine della sua coscienza. Giacchè la volontà 1.° ha posto la causa di questo errore; 2.° si suppone che non abbia ritrattata questa sua colpa. Ciò posto, alla volontà deve attribuirsi non solamente l'errore della coscienza, ma ogni conseguenza che da quell'errore necessariamente deriva, perchè chi vuole la causa vuole necessariamente anche l'effetto, quantunque per una colpevole contradizione tante volte si protesti contro l'effetto, credendo con ciò di giustificare la propria condotta.

300. Ho posto per una delle condizioni della colpabilità dell'azione fatta con coscienza erronea, che la volontà non abbia ancor ritrattata la causa del suo errore. Giacchè, se la volontà, avendo conosciuto anche in confuso di essersi formata delle massime false per propria negligenza o malizia o altra causa, le ritrattasse e facesse ogni opera per svestirsene, nè però ci riuscisse pienamente; in tal caso non si potrebbe più dire che il suo fosse un errore vincibile, o almeno, ritrattata la colpa precedente, non rimarrebbe più la stortura nella volontà, e l'errore sarebbe da attribuirsi non più a malizia, ma alla *natura*, la quale non sempre nè pienamente obedisce al principio supremo della persona.

301. Ma cosa dovrà fare chi si trova nello stato di coscienza vincibilmente erronea? dovrà egli operare contro l'erroneo dettame della propria coscienza? No; perchè chi operasse contro la pro-

pria coscienza, peccherebbe per ciò stesso che crederebbe di peccare. Da che si trae questo corollario: — Chi si trova nello stato di coscienza vincibilmente erronea pecca sempre, sia che operi secondo coscienza o contro coscienza —. Pecca nel primo caso, perchè l'azione che fa è immorale, e l'errore intorno alla moralità di essa è colpevole. Pecca nell' altro, perchè vuole ciò che, se bene erroneamente, crede immorale e vietato.

302. Si dimanderà come mai noi possiamo essere obbligati a peccare; giacchè se c' è obbligo di seguire la coscienza non retta, e l'azione che questa comanda o permette, è un peccato, sembra che noi siamo obbligati sotto pena di peccato a fare un peccato. Chi, per esempio, si credesse obbligato a mentire per salvare un uomo dalla morte, avrebbe una coscienza vincibilmente erronea o sia non retta, perchè non può dipendere che dalla volontà il credere lecita, anzi obbligatoria la menzogna. Ma s' egli non mentisse, pecca, perchè crede di peccare non salvando a quell'uomo la vita con l'unico mezzo che ha di salvarlo, qual è la menzogna. Da ciò s' inferirà esserci un caso, in cui siamo obbligati a violare la legge naturale e divina. Ma si osservi, che chi si trova avere una siffatta coscienza, non fa un solo giudizio, ma due. Con un giudizio dice a sè stesso che il mezzo che vuol usare per salvare la vita a quell' uomo, è una menzogna; con un altro dice ch' egli è obbligato a usar di quel mezzo in quella circostanza. Il primo è un giudizio vero e retto, il secondo è falso e non retto. Il primo giudizio dice ch' è obbligato a tralasciar quelle parole, che contengono una menzogna; il secondo invece che è obbligato a proferirle per salvar la vita ad un uomo. Come avviene, che nella sua mente si accordino due giudizî fra loro così opposti e pugnanti? Ciò nasce da confusione d'idee, la quale produce la contradizione di cui parliamo. Il primo giudizio, che dice esser cosa immorale il proferir quelle parole, è più semplice, più diretto, e perciò di tale chiarezza che non può cadervi errore. Ma egli a quel primo ne aggiunge un altro più riflesso e volontario, col quale dice a sè stesso di essere obbligato a mentire in quel caso particolare. Quest'altro giudizio, benchè non valga a distruggere il primo, riesce tuttavia ad oscurarlo per modo da far nascere l'errore che ci sia talvolta l'obbligazione di mentire. In questo stato di contraddizione, la coscienza obbligante non è già una formola semplice, che prescriva all' uomo di mentire;ma una formola che gli prescrive di salvare l'uomo dalla morte che gli sovrasta, e che in pari tempo l'induce a non tener calcolo del precetto di non mentire. Se dunque costui non salva all' uomo la vita, credendosene obbligato, pecca; ma non pecca perchè abbia obbligazione di mentire e se ne astenga; pecca unicamente, perchè tralascia di salvare la vita a un uomo, credendosenè obbligato sotto grave peccato. Non è dunque che si dia l'obbligazione di peccare; ma si pecca realmente quando si crede di violare un'obbligazione che falsamente, per-

propria colpa, si crede esistere. Non è già nel caso nostro, che si dia obbligazione di mentire, ma sì bene di seguir la coscienza che ci detta aver noi l'obbligazione di salvar la vita a un uomo; il che è cosa ben diversa. Anzi chi si trova in tale stato di coscienza ha l'obbligo di riflettter meglio e di correggerla: e perciò, se mentisce, pecca per questo, e non già perchè salva la vita all' uomo; se si astiene dalla menzogna non pecca per questo, ma perchè non salva la vita all'uomo, credendosene obbligato.

303. Quanta poi sia la gravità della colpa che commette chi opera contro o secondo la coscienza vincibilmente erronea, non è facile a determinarsi, nè cosa del presente assunto. Ma per dirne qualcosa, chi opera contro questa coscienza pare certo che commetta maggior male di chi la segue, perchè la volontà di peccare è in lui attuale ed esplicita, e vuole una cosa da lui senza esitazione creduta immorale; mentre la colpabilità della coscienza sussiste bensì, ma come un abito, non come un nuovo atto. Si deve inoltre far non poca differenza di colpa secondo la qualità dell'errore, il quale è più grave se versa intorno la legge naturale e rivelata, che non se intorno a una legge umana; più grave, se dipende da malizia o trascuratezza che non se dipende da precipizio nel giudicare.

304. Se, durando la coscienza vincibilmente erronea, non può evitarsi l'azione immorale, sia che si operi secondo coscienza o contro di essa, dunque la regola unica per chi si trova in questo stato è la seguente: — Chi ha una coscienza vincibilmente erronea, è obbligato a deporla, rettificando la sua volontà—.Si dimanderà, come sia possibile che chi non dubita punto della rettitudine della sua coscienza, possa da sè, senza aiuto nè divino nè umano, conoscere il vizio della propria coscienza; mentre a far ciò si richiede la riflessione, e per la riflessione un motivo, il che è fuor di dubio; ma non è nè meno a dubitarsi che, se l'errore dipende dalla volontà, non può a lungo durare se non in chi trascura di studiare la legge, di riflettere sulle proprie azioni chiamandole a severo esame, di prender consigli: le quali cose facendo, o l'errore si scopre, o conviene dire che sia invincibile. Ciò posto, ognuno ha l'obbligo di correggere la propria coscienza, perchè ha l'obbligo generale di operare con tutta riflessione e di erudirsi nella legge razionale e positiva e specialmente di dubitare con prudenza del proprio giudizio.

305. Ora chi ha almeno questa volontà generale di svestire la coscienza vincibilmente erronea, che già si è formata ma che più non avverte, deve praticare i mezzi a questo fine indispensabili, I quali mi sembrano ottimamente raccolti e indicati dal Rosmini ne'seguenti. 1.° Il desiderio sincero del bene e del vero. Le nostre passioni ci portano a degli inganni fatali; noi vogliamo talvolta ingannarci, perchè vorremmo peccare tranquillamente, se potessimo. 2.° Eccitare in noi un salutar timore di non possedere, o di

perdere il tesoro del bene morale. 3.° La ricerca sollecita della verità e l'esame di sè stesso, conseguenza del timor salutare. 4.° Evitar tutto ciò che può ingenerare in noi pregiudizi e può scemare in conseguenza l'imparzialità dell' animo. 5.° Fare degli atti e delle frequenti proteste di voler amare e cercare la verità sola, e non l'inganno dell'amor di sè stessi. 6.° Procurare con tutto l'animo di evitare i peccati avvertiti. 7.° L'incessante orazione a Dio, acciocchè egli, che scruta le reni e i cuori, ci purifichi sino al più intimo dell'anima.

306. Conchiuderemo con queste due regole: 1.° che — l' uomo è tenuto a procacciarsi fin dove può l'*assoluta* certezza della moralità delle sue azioni; — 2.° che tuttavia — in generale basta quella certezza che comunemente chiamasi *pratica* —. Da una parte non è sempre dato di aver la certezza assoluta, dall'altra l' ordine delle cose umane rende necessario di deliberare tra più partiti, e sceglier quello che la prudenza suggerisce. Così il giudice si appoggia alla deposizione di testimoni, i quali sono soggetti sì ad errare che a mentire, e pronuncia una sentenza della cui giustizia non ha una certezza assoluta, ma quella che nella condizione delle cose umane e contingenti può ottenersi.

ARTICOLO SECONDO

Regole da seguirsi quando non si è ancor fatta la coscienza.

307. Ma cosa dovrà fare chi non sa ancora se l'azione che è per fare sia buona o cattiva? Può egli operare, come se non ci fosse alcuna legge che lo obblighi ad astenersene? Ecco una prima questione; la quale deve distinguersi accuratamente da quest'altra: cosa debba fare chi non è certo della lecitudine della sua azione, affine di trovare una regola certa di operare.

308. La prima questione viene sciolta universalmente dai moralisti alla stessa maniera, i quali stabiliscono che — Non è mai lecito operare, finchè non si ha certezza che l'azione sia priva di peccato —. Si noti che qui si parla di dubio pratico e non già di un giudizio speculativo e astratto; si parla dell'applicazione di un principio morale a qualche nostra azione. Giacchè io posso ben seguire un'opinione probabile, ed esserne persuaso in maniera di poterla usare nelle occasioni di operare; ma non posso operare, se non ho qualche principio con cui giudicare che la mia azione è lecita. Chè in questo caso io non opero prudentemente, ma, come dice sant'Alfonso (*De Consc.* n. 22), chi si espone al pericolo di peccare, già pecca, secondo quel detto: *chi ama il pericolo, in esso perirà.*

309. Quanto all'altra questione, che cerca in che modo l'uomo possa acquistare la persuasione della lecitudine dell' azion sua,

bisogna investigare il motivo da cui nasce l' incertezza, e vedere se questa nasca dalla intrinseca natura dell'azione, o da qualche causa estrinseca alla stessa. Se nasce dall' intrinseca natura dell'azione, allora si dubita se l' azione sia per sè e intrinsecamente buona; nell'altro caso poi si dubita, se l'azione la quale si conosce per sè lecita e onesta, sia o no proibita da qualche legge positiva: ciò che diciam dell'azione, vuolsi estendere anche all'omissione, se trattasi di azione da qualche legislatore comandata. Da questa distinzione si cavano due regole.

310. *Regola prima.* — Non è lecito operare, quando si dubita dell' intrinseca lecitudine dell'azione —. Colui che sa di certo, che l'azion che vuol fare è per sè buona e onesta, ma dubita soltanto se sia mala per qualche causa estrinseca, ha per lo meno una certezza, quella che è la più importante, di saper cioè che l' azione è conforme all'esigenza dell'essere, e quindi lecita e buona. Ma chi dubita per l'opposto della lecitudine intrinseca, non ha certezza di sorta, e sa invece di esporsi a un pericolo certo di violare l'intrinseco ordine dell'essere, e di perdere il ben morale che è il massimo bene, il solo vero essenziale perfetto bene, perduto il quale, tutto è perduto. Val dunque in siffatta questione la regola più sopra stabilita. Il dubbio solo della lecitudine intrinseca di un azione basta a renderla illecita, e non si può in tal caso operare, finchè non sia certa la sua lecitudine. Qui è da seguirsi la regola del *tuziorismo*, che nei casi dubbi vuole si segua la parte più sicura. Se dubito, che un contratto sia lesivo della giustizia non posso farlo, perchè mi espongono al pericolo di violar la giustizia. So che con quel contratto potrei violare la giustizia e tuttavia lo voglio fare: dunque io sono disposto con l'animo a preferire il mio vantaggio alla giustizia stessa, che non posso assicurarmi di non violare con quel contratto. Il dire: voglio il contratto, ma non l' ingiustizia che forse contiene, è cadere in una volontaria contradizione.

311. *Regola seconda.* — Quando si dubita della lecitudine intrinseca di un'azione, e il dubio quindi che cade sulla legge positiva che la proibisce, nasce da qualche condizione che affetta l' essenza di essa legge, si può operare perchè la legge incerta non ha forza di obbligare —. In questo caso noi siamo certi che l' azione di sua natura è buona; dubitiamo solamente dell' esistenza della legge positiva, o della sua applicabilità all'azione in particolare, e di questo dubio non è cagione la nostra volontà, ma un difetto intrinseco alla legge, la quale o non fu sufficientemente promulgata, o è oscura in sè stessa e di senso equivoco. Qui vale la regola del *probabilismo*, che stabilisce la legge incerta non poter produrre un'obbligazione certa.

312. *Regola terza.* — Quando il dubio intorno alla legge positiva nasce da nostra ignoranza, o sia da nostro errore, se l' errore è invincibile, non pregiudica alla rettitudine della coscienza,

e noi possiamo operare; se è vincibile, si deve deporre, e ricorrono le regole altrove indicate —. Cosa chiara per sè (*a*).

(*a*) Il dubio può cadere, non tanto sulla legge positiva, quanto su qualche fatto, condizione della legge, o della sua applicazione. In tal caso bisogna distinguere: se il fatto è tale che, applicandogli la legge, senza prima avverarlo, ne verrebbe altrui danno, la legge non deve seguirsi; non si deve, per esempio, applicare una multa, una pena qualunque, se prima non si verifichi e accerti l' altrui delitto: se poi è tale, che anche non verificandosi, si possa seguire la legge senza che ne venga alcun male, ma più tosto del bene, come è il digiunare, ancorchè si dubiti se questo sia il tempo il luogo soggetto alla legge del digiuno; allora si può ben seguire la legge, ma (dato sempre che il dubio sia incolpevole) non sempre si è *tenuti* a seguirla. Convien dunque distinguere ancora: o il fatto è una circostanza prescritta, acciocchè noi possiamo eseguire lecitamente qualche azione, o è una circostanza che meramente occasiona l'applicazione della legge positiva. Nel primo caso non possiamo usare della libertà che ci dà la legge di porre quell' azione, senza che sia *certa* almeno di *certezza opinativa* quella circostanza; perchè l' azione senza quella ci è proibita, a menochè la legge stessa non richieda tanto, ed approvi una consuetudine contraria. Nel secondo caso, di nuovo o il fatto è tale che pone il *titolo* stesso dell' obbligazione, qual sarebbe un voto che dubitiamo d' aver fatto, e allora l' incertezza del titolo toglie affatto la legge stessa; o il fatto è tale, che non pone il titolo dell' obbligazione, ma solo occasiona l' applicazione della legge, come trattandosi di sapere se è dì o luogo di digiuno, se è passata la mezza notte del sabato, e somiglianti; e allora essendo certi che l' obbligazione esiste, ma incerti della sua applicabilità, pare che debba seguirsi l' opinion più probabile, e, nell' egual peso delle ragioni, l' opinion più sicura.

E tutte queste regole da seguirsi nello stato di dubio, regole relative alle fatte distinzioni, le presentiamo qui di nuovo brevemente riassunte dall' autore stesso, di cui seguiamo le tracce:

« 1.° Quando si dubita d' illiceità intrinseca, non può operarsi, dovendo noi esser *certi* (di certezza morale) che l' azione che facciamo non sia intrinsecamente mala, per non esporci a pericolo di mal formale. 2.° Quando sia incerta per sè medesima, la legge positiva o la sua condizione, ella non obbliga; dovendo essa a poterci obbligare essere o *certa*, o tanto probabile almeno da produrre in noi un *assenso opinativo*. 3.° Quando poi la legge sia incerta solo rispetto a noi per colpevole nostra ignoranza, e quest' ignoranza sia vincibile, dobbiamo vincerla con accurato studio e indagazione del vero. 4.° Che se è incerta la legge o il fatto per nostra ignoranza, colpevole sì, ma presentemente non più vincibile, dobbiamo, ove il dubio sia pari, o vero il pubblico ben ne pericoli, attenerci alla *più sicura*, cioè all' osservazion della legge: dove sia più o men probabile l' esistenza della legge, è buona e sicura via quella dove sta una *maggior probabilità*. 5.° Se il dubio sulla legge positiva sia senza nostra colpa, noi non siamo obbligati ad attenerci alla legge, perocchè ancora per noi non esiste. 6.° Finalmente se il dubio incolpevole riguarda il fatto, condizion della legge e della sua applicazione; *a*) O quel fatto è tale che

313. Affine poi di toglierci dallo stato di dubio intorno alla lecitudine di qualsivoglia azione che vogliam fare, **1.°** dobbiamo attentamente esaminare se il dubio sia suggerito da motivi plausibili o vero di nessun momento: **2.°** se dopo diligente esame si trovi che il dubio si appoggia a ragioni insussistenti e nasce da timor vano, allora si può operare; **3.°** se invece quella illecitudine che prima appariva dubia, dopo l' esame è diventata certa ed evidente, dobbiamo astenerci dall' azione, dato che il dubio, per quanto abbiam fatto per deporlo, persista ancora come prima, e versi circa l' intrinseca bontà dell' azione: se poi versa circa la legge positiva e stringe il bisogno di operare, possiamo operare, riservandoci l'accertarci della cosa a tempo più opportuno. Allorchè poi manchiamo dei lumi necessarî per risolvere il dubio insorto nella nostra mente, ciò che non rare volte avviene, dobbiamo rimetter la cosa al parer di qualche uomo dotto e pio, e alla sua decisione abbandonarci, seguendo le regole del principio d' autorità, di cui trattammo nella Logica.

non si può avverare; ed eseguendosi la legge senza avverarlo, ne uscirebbe sconcio morale; e allora non si può eseguirla. *b)* O non ne uscirebbe sconcio alcuno, e *si può*; ma in questo ultimo caso di nuovo: 1) Se il fatto è un *titolo* di obbligazione, in tal caso l' incertezza sua è pari a quella della legge in sè stessa, sicchè non obbliga 2). Se non costituisce il titolo dell' obbligazione, ma la legge è certa, l' obbligazione certa, e quel fatto solo determina i *limiti* dell'obbligazione stessa, come fa il tempo, lo spazio, ecc., in tal caso convien seguire, non avendo il certo, la *più probabile* ». Rosmini, *Tratt. della Cosc. mor.*, Lib. III, Sez. II, c. V, art. I.

LIBRO SECONDO

ETICA APPLICATA

INTRODUZIONE

I.

Di che tratti l' Etica applicata.

314. L' Etica *applicata* è — la deduzione delle formole morali, generiche e specifiche, dalla formola morale suprema, e dei doveri che a quelle formole corrispondono —. Perciò fra l' etica pura e l' applicata si dà quel rapporto che passa tra un principio e le sue conseguenze.

315. Le formole morali specifiche e generiche inchiudono una relazione fra il principio morale supremo e il concetto di qualche ente o complesso di enti che formano l' oggetto del pratico riconoscimento. Ecco perchè questa parte riceve l' appellazione di *Etica applicata*. Non si chiama così, perchè sia un' applicazione *reale* della legge suprema agli esseri *reali* e sussistenti, applicazione che facciamo ogniqualvolta operiamo moralmente; ma perchè tratta delle applicazioni *ideali* o possibili, distribuendole in *generi* e *specie*, secondo l' *essenze* delle cose conosciute, oggetto della scienza.

E poichè l' essenze specifiche e generiche comprendono non solamente la *forma* di ogni cognizione che è l' *essere*; ma anche la sua *materia* che consiste nelle *determinazioni dell' essere*; così questa parte si chiama eziandio *Etica mista*, mista cioè di forma e di materia. La forma è l' essenza stessa dell' obbligazione e della legge, la quale entra in tutte le leggi minori, come l' idea dell' essere entra in tutte le idee e n' è il fondamento; la materia poi è la natura determinata, specifica o generica, di quell' essere a cui si riferisce la legge minore. Così di queste due formole. *Riconosci praticamente l' essere nell' ordine suo*, *Riconosci praticamente la persona umana come avente natura di fine*, la prima non inchiude che la forma dell' obbligazione morale, laddove la seconda abbraccia anche una materia particolare di essa, cioè la natura umana.

316. Pertanto l' Etica applicata si occupa nel dedurre le formole morali dal principio supremo della moralità, nel farne l' applicazione agli enti che si conoscono forniti di dignità morale, quali sono Dio e l' uomo, tanto in sè, quante nei varî loro rapporti. Quell' azione poi particolare e determinata, che vien prescritta dalla legge minore, è ciò che chiamasi *dovere*. E siccome ogni dovere si fonda in qualche legge specifica o generica, e questa si appoggia in ultimo alla legge suprema, che è fornita del carattere di necessità; così di questo carattere è improntato ogni dovere, ogni legge minore, perchè, stando il principio, le conseguenze sono indeclinabili.

II.

Divisione delle principali formole morali.

317. La divisione delle formole morali si può desumere 1.° dalla qualità degli atti morali; 2.° dalla considerazione degli enti e delle relazioni degli enti che costituiscono l' oggetto di esse formole imperative ; 3.° dalla formola logica che le formole stesse possono avere nella mente.

318. L' atto morale ha tre gradi o passi, la *stima pratica*, l' *affetto* e l' *opera esterna*. Ci devono dunque essere delle formole diverse, altre delle quali riguardino l' azione esterna, altre l' interno affetto, altre il giudizio pratico, causa morale efficiente sì degli affetti che delle azioni esteriori. Il principio del pratico riconoscimento si estende a tutte queste classi di atti morali, prendendo di mira principalmente il giudizio sul prezzo delle cose, come quello da cui gli altri atti scaturiscono e ricevono la qualità morale.

319. La seconda divisione si desume dalla causa obiettiva di questi atti morali, che sono gli enti e le loro relazioni. E questa divisione si collega con quella prima la quale può suddividersi e classificarsi a norma di questa seconda; giacchè qualunque ente o relazione di enti mi obbliga a fare una determinata stima pratica, a suscitare in me una determinata affezione, a operare esteriormente in una data maniera.

320. Finalmente per rispetto alla forma logica le formole morali prendono più o meno dello specifico o del generico, e salgono fino all' universale, secondochè abbracciano più o meno delle determinazioni dell' essere, o ascendendo fino all' indeterminato.

321. Vediamo prima di tutto la classificazione delle formole morali distribuite secondo l' ordine logico da loro occupato. L'essere contemplato nella sua massima universalità e nelle forme che essenzialmente gli appartengono, come insegna l'Ontologia, dà luogo a quattro formole morali supreme.

322. La prima e più universale di tutte è il principio morale da

noi stabilito nel primo Libro, cioè — *Riconosci praticamente l'essere nell'ordine suo.*

323. L'essere però si presenta sotto tre forme inconfusibili, cioè come realità, idealità, moralità: a ciascuna delle quali forme deve corrispondere un imperativo morale che ne comandi il rispetto; giacchè non si deve soltanto rispettar l'essere, ma anche le sue relazioni; e le forme sono relazioni intrinseche e inseparabili dall'essere stesso. Quindi hanno luogo tre formole imperative, ciascheduna delle quali è suprema nell'ordine suo, perchè corrisponde a una delle tre *categorie* di relazioni, le quali comprendono in sè tutti i *generi*.

La prima formola categorica è questa: — *Riconosci gli esseri reali per quel che sono* —. Il che vuol dire che si devono stimare amare e giovare, godendo dell'entità che hanno e promovendone, per quanto sta in noi, la perfezione.

La seconda formola categorica nasce dalla qualità essenzialmente morale della volontà divina, e si esprime così: *Uniforma la tua volontà alla volontà essenzialmente morale* —. E potrebbe anche esprimersi più genericamente, perchè il concetto di bontà morale, di un ente qualunque moralmente buono, fa conoscere l'obbligazione di amare quell'ente e perciò d'imitarne la morale bontà, o di obedirle, ove ella abbia diritto di comandare.

La terza riguarda la forma ideale dell'essere che è la *verità*. L'essere ideale infatti, dopo averci fatto conoscere l'*essere reale* e *morale* ci fa conoscere riflessivamente anche sè stesso, e così nasce il terzo imperativo categorico, il quale dice — *Riconosci*, o sia *apprezza senza fine la verità*, o in altre parole: *Segui il lume della ragione*.

324. Le tre formole categoriche ora accennate sono egualmente supreme, quantunque si contengano nella prima universalissima, la quale si perfeziona con ciascuna delle tre ultime. Si deve però notare, che tra queste esiste tal ordine di dipendenza, per cui la terza — *Riconosci la verità* — precede logicamente le altre formole categoriche, le quali ne sono due necessarie conseguenze; giacchè l'ente ideale, o la verità, è quello che ci fa conoscere tutte le cose. Se però si riguardi l'ordine dello sviluppo della scienza morale nella nostra mente, essa è l'ultima di tutte; perchè a fissare l'esistenza della verità, che ci fa conoscere e apprezzare tutte le cose, si richiede una riflessione più elevata.

325. Dalle quattro formole supreme fin qui descritte si traggono tutte le altre, specifiche e generiche, relative agli atti della moralità, che, come abbiam detto, sono il giudizio pratico, gli affetti e le azioni esterne; e ciò è facile a concepirsi. La prima formola, che è universalissima, si può egualmente applicare a tutti gli enti; e allora ne escono diverse formole, ora specifiche ora generiche, secondochè si applica ad una specie o ad un genere di enti e di affetti. — *Riconosci gli esseri intelligenti, come aventi natura*

di fine — questa è formola e legge generica. — *Presta all' Ente assoluto un rispetto assoluto* — questa è formola specifica.

326. Ogni formola categorica è principio e fonte di altre innumerevoli, generiche e specifiche. Così dalla prima formola categorica, che prescrive il rispetto dell' ente reale, discende questa formola generica—*Onora e rispetta i tuoi maggiori*—; o questa formola specifica — *Onora e obedisci il padre e la madre*—. Da ogni relazione poi che può contrarsi da un uomo, o con Dio, o con alcun complesso di enti morali, nasce una formola morale specifica o generica. a norma dell' aspetto nel quale si prendono quelle relazioni medesime. E chi potrebbe enumerarle tutte?

Dalla seconda formola categorica dipendono tutte le obbligazioni o *leggi positive*. Se noi infatti siam tenuti a obedire alla volontà divina, essenzialmente morale, si scorge l' obbligo di eseguire tutte le leggi particolari che sappiamo aver Dio imposto agli uomini. E poichè la volontà divina non si manifesta a noi immediatamente, come fece con alcuni uomini in particolare,ma per l'organo di coloro che sono posti a reggere la società, sia teocratica, sia familiare e civile; così da quella formola si deriva l' obbligazione di conformarci alle legittime autorità, espressa in questa formola generica: — *Obedisci ai legittimi imperanti*, — la quale si suddivide in molte altre, cioè — *Obedisci alla Chiesa, ai parenti, alle civili podestà*, e così via.

Finalmente dalla terza formola categorica ne discendono tutte le regole della coscienza, le quali sono altretante formole specifiche o generiche applicate dall'individuo alle proprie azioni. Cosa è infatti ogni regola di coscienza, se non un principio astratto, un lume della mente, una verità che ci serve di regola per giudicare della moralità dei nostri giudizi pratici, e per operare? Dunque ogni regola di coscienza è inchiusa in quel principio — *Segui il lume della ragione*.

327. Esiste dunque tra le formole o leggi morali una dipendenza logica in tutto simile a quella delle idee, di maniera che le specifiche sottostanno alle generiche, e queste ascendono da un genere meno esteso ad un altro più esteso, finchè si termina nella suprema, di cui le tre formole categoriche non sono che parti integranti. E ciò prova l' unità essenziale della legge, la quale non si rifrange in tante leggi minori se non per rispetto nostro, essendo noi enti finiti e contingenti, operanti perciò sotto le condizioni dello spazio e del tempo.

328. La divisione delle formole morali desunta dalla diversità degli atti morali corrisponde pienamente alla divisione logica,perchè anche i giudizi pratici, gli affetti e le azioni si possono classificare giusta la maggiore o minore estensione o comprensione dei concetti che rappresentano gli atti morali. Data poi una serie di formole risguardanti i *giudizi pratici*, su quella vien modellandosi la serie delle formole risguardanti gli *affetti* e le *azioni ester-*

ne, giacchè sì quelli che queste devono armoneggiare pienamente coi giudizî pratici da cui provengono.

329. Per ultimo la divisione delle formole morali tratta dalla natura degli enti e delle loro relazioni richiede che si conoscano prima gli enti stessi e poscia le relazioni che li collegano e che dànno luogo a diverse obbligazioni. Ora, gli enti da noi conosciuti altri sono intelligenti e personali, altri no. Gli enti personali hanno un'esigenza propria, mentre gli altri non l'hanno, quelli han ragione di *fine*, e gli altri soltanto di *mezzo*. Perciò il riconoscimento pratico non può aver luogo se non rispetto a quei primi, secondo ciò che abbiam detto parlando del bene morale, che cioè esso parte dall' intelligente e termina nell'intelligente (55). I meri animali e le cose insensitive mancano di un fine proprio, non potendo conoscer nulla nè proporsi un fine se non il subietto fornito d' intelligenza, e perciò di volontà. Essi dunque non esistono per sè, ma per altri, cioè per quegli enti che possono valersene pel conseguimento del proprio fine, quali sono appunto gli uomini.

Ma non si dànno doveri anche verso le cose e gli animali? Si può egli far male ai bruti, cagionar loro un dolore, tormentarli senza ragione? non c'è forse in ciò della immoralità? Quanto poi alle cose, non sarà azione ingiusta e inonesta il distruggere un capo d' arte o un bel prodotto della natura? Dunque oltre i doveri verso le persone, bisogna ammettere anche quelli verso le cose e i meri animali. — Chi ragiona a questa maniera non vede, che altro è dire esserci *il dovere di ben usare delle cose che servono di mezzo*, ed altro dire che c'è *il dovere di rispettar le cose*. La prima proposizione è vera, mentre l' altra non ha verun fondamento, anzi è assurda. Non è lecito all'uomo di *abusare* dei mezzi che la Providenza gli ha forniti per tendere al proprio fine; ma è ben lecito, anzi è dovere di *usarne* sapientemente. Chi ne abusa, a cagion d' esempio chi tormenta inutilmente le bestie, chi fa in pezzi una bella statua, opera contro ragione e imperversa pazzamente contro ciò che ha un pregio, *relativo* sì, ma pure un pregio. Perciò costui opra immoralmente; ciò non si nega. Ma contro chi egli pecca? Contro le cose e gli animali? Non già; perchè questi sono enti che non possono proporsi nessun fine, e perciò non hanno in sè veruna qualità morale. Costui dunque viola il rispetto dovuto, sia al Creatore, che produsse le cose acciocchè servissero all' uomo di tanti mezzi a conseguire il bene morale; sia alla natura umana, la perfezione della quale si ottiene con l' *uso* e non già con l' *abuso* delle cose; sia contro la società, a cui si reca un danno distruggendo irragionevolmente quanto giova a ingentilirla e perfezionarla. Sarebbe certamente cosa ridicola che noi avessimo dei doveri *verso* le bestie, e che le bestie, inferiori a noi per natura, non ne avessero alcuno verso di noi, e che, avendo noi il dovere di *rispettar* le bestie, facessimo *loro* il gran torto battendole senza ragione, e non ne facessimo poi veruno uccidendole *in bel modo* per cibarcene!

330. Pertanto non si dànno doveri se non verso le intelligenze, se bene ci siano dei doveri dell' intelligenza umana circa l' uso delle cose; la formola stessa poi che prescrive il rispetto dell' essere intelligente, chiama quell' altra che dirige le nostre azioni circa le cose. La prima formola è questa — *Riconosci l' essere intelligente come avente natura di fine* —; e la seconda è quest' altra — *Riconosci le cose come aventi natura di mezzo.* Non si può dire che questa formola prescriva un dovere distinto dal primo; giacchè non si può *pienamente* e *con tutte le facoltà* riconoscere praticamente le persone, senza adoperare i mezzi somministrati dalle cose. E perciò qualunque uso facciamo di queste, se esso conduce al riconoscimento di quelle, è buono, è mezzo all' adempimento della legge; se all' incontro noi usiamo delle cose per un altro fine, non sol diverse da quello del rispetto delle persone, ma con ingiuria e disprezzo della natura intelligente, allora abusiamo dei mezzi stessi, e facciamo un mal morale, non alle cose, ma a noi, o ad altri esseri intelligenti. Dunque la seconda formola succennata non è che un *modo* della prima.

331. Le formole morali desunte dalla natura degli enti da noi conosciuti si distinguono in due grandi classi. Una riguarda *Dio*, e l' altra gli *uomini*. Dunque la formola morale affatto generica *Riconosci l' essere intelligente come avente natura di fine* si suddivide in queste due: 1.° *Riconosci Dio come Ente assoluto*; 2.° *Riconosci la persona umana come tendente all' assoluto.* —

332. Procedendo nella deduzione delle formole morali specifiche e generiche, dopo aver contemplato gli esseri intelligenti in sè stessi, bisogna considerarli nelle loro *relazioni*. L' uomo ha delle relazioni con Dio e con gli altri uomini; alcune delle quali sono *originarie* e *primitive*, altre *derivate* e *avventizie*. Così ci sono dei doveri verso Dio considerato nella sua essenza, e ce ne sono altri molti che nascono in conseguenza di rapporti particolari che ci stringono a lui, quali sarebbero nell' ordine della natura tutti i beni naturali che da lui riceviamo, e nell'ordine sopranaturale il vincolo della religione rivelata, della grazia; indi lo stato di *società teocratica naturale* e *sopranaturale*.

Lo stesso dicasi dell' uomo in relazione con gli altri uomini. L' uomo può considerarsi in stato 1.° *di natura*, e 2.° *di società*. Lo stato di natura è quello che è stabilito dalle essenziali e immutabili relazioni dell'uomo cou Dio; co'suoi simili e con le cose; lo stato di società è quello che è posto dalle avventizie relazioni che passano tra uomini ed uomini in forza di un vincolo o patto tacito o espresso. Il primo è una società naturale e primitiva, il secondo una società avventizia e multiforme, che perciò dà luogo a parecchie relazioni di varie specie, secondo il modo di unirsi in società, quali sarebbero i vincoli di società domestica e civile.

333. È chiaro che il rispetto dell' essere non può effettuarsi

fuorchè riconoscendolo in tutti i modi di sua esistenza, e che perciò ad ogni nuova relazione tra gli uomini e Dio, tra uomini ed uomini deve corrispondere un'obbligazione, una formola particolare, che regoli il modo del rispetto; e come i modi non stanno senza l'essere, ma in esso si fondano, così le speciali formole derivano la loro forza dalla suprema che prescrive il riconoscimento pratico dell'essere secondo la sua dignità.

III.

Dell'ordine da seguirsi nell'Etica applicata.

334. Lo spirito nell'acquisto della scienza morale tiene una via opposta a quella che deve seguirsi nel dimostrarla. La scienza non è che un complesso ben ordinato di cognizioni. Ora, l'uomo nell'acquisto della scienza morale, che non è se non l'assieme ordinato delle formole morali, non può che obedire alle leggi logiche e psicologiche, a cui va soggetto nella formazione degli astratti. Gli astratti hanno due gradi, cioè sono o *specie* o *generi*; e siccome le specie sono le prime a formarsi, e i generi si formano per un'astrazione più o meno elevata che si eseguisce sulle specie, così egualmente nelle materie morali, le prime formole di cui la mente si arricchisce sono le *formole specifiche*, dalle quali poi ricava le *formole generiche*, più o meno estese; e solo in ultimo, cioè dopo aver percorsa tutta intiera la via delle astrazioni, ascende alle formole categoriche e alla suprema universale. Così per esempio — *Non rubare* — è formola specifica, perchè riguarda la persona umana; — *Non odiare* — è generica perchè si estende a tutti gli enti in genere: — *Rispetti gli enti reali per quel che sono*, — è catogorica; — *Riconosci l'essere secondo l'ordine suo* — è suprema universale. Chi non vede, che l'uomo per concepire la seconda formola deve fare maggiore sforzo di riflessione che per concepire la prima, e tanto più deve essere abile all'astrazione, quando più si accosta all'ultima? Così pure la scienza della moralità nello svilupparsi segue fino a certo punto, o, per dir meglio, nella generalità, le leggi dell'educazione sociale, mentre i primi rudimenti d'ogni sapere si ricevono pel magistero del linguaggio e dell'autorità, finchè poi aggiungiamo l'opera della ragione nostra propria, e cerchiamo i perchè delle cose.

335. L'acquisto pertanto della scienza è sempre dallo specifico al generico, e non viceversa. Pel contrario, allorchè la scienza è giunta al suo pieno esplicamento, e ha toccata la cima dell'astrazione, discende nuovamente dai principî supremi alle conseguenze, e così dimostra la verità de' suoi pronunciati. Dal culmine dunque della scienza morale, che è la legge suprema, noi discendiamo per diversi gradi alle formole generiche, poi alle specifiche, deducendone i doveri più particolari.

IV.

Divisione dell'Etica applicata.

336. Le leggi morali si possono considerare obiettivamente, cioè nella loro propria natura; e subiettivamente, cioè negli effetti che ne derivano all'uomo che le eseguisce, i quali sono gli abiti morali. Dietro ciò noi dividiamo l'Etica applicata in due sezioni.

SEZIONE PRIMA

DELLE LEGGI MORALI DERIVATE, CONSIDERATE IN SÈ STESSE E DEI DOVERI CORRISPONDENTI

337. Abbiamo veduto, che egli enti, a cui dobbiamo un rispetto morale, non sono che quelli dotati d'intelligenza, e propriamente Dio e l'uomo. Ci sono dunque due categorie di doveri; i doveri verso Dio, che diconsi anche doveri *religiosi*; e i doveri verso l'umana natura, che si distinguono in doveri *morali* semplicemente e in doveri *giuridici*; secondochè ci sono imposti dalla semplice legge morale o anche dall'altrui diritto. Quindi in due parti dividiamo questa prima sezione.

PARTE PRIMA

DOVERI VERSO DIO

CAPO PRIMO

Della religione e della natura speciale dei doveri religiosi.

338. La *Religione* può considerarsi o come *virtù*, o come *obbligazione morale* o come *fatto*. Come fatto consiste nell'*unione affettuosa dell'uomo con Dio e nei mezzi di mantenerla e perfezionarla*. Questa unione dell'uomo con Dio si effettua per un vincolo reale, fondato nell'amore e nella benevolenza, per cui la creatura umana si congiunge al suo creatore, e il creatore congiunge a sè la sua creatura: i mezzi poi di mantenerla e perfezionarla sono tutti quegli atti, con cui l'uomo rende a Dio quel culto e quel rispetto che conosce essergli dovuto. Come virtù, la religione è l'*abito del pratico riconoscimento di Dio.* Finalmente, come obbligazione morale, è *la somma dei doveri che l'uomo ha verso Dio*, o in altre parole è l'*obbligazione morale in quanto prescrive il pratico riconoscimento di Dio.*

339. Sotto quest' ultimo aspetto noi prendiamo qui il concetto generale di religione, chiamando doveri religiosi tutti quelli che discendono dal principio supremo del pratico riconoscimento dell' essere applicato immediatamente e ristrettivamente all' Ente assoluto. Questo concetto abbraccia tutte quelle azioni, interne o esterne, che sono necessarie al pratico riconoscimento di Dio; giacchè non si può dire di riconoscere volontariamente Dio per quello che è, senza praticare tutte quelle azioni che sono richieste tanto dalla natura stessa di Dio, quanto dalle circostanze in cui versa l'uomo.

340. Quantunque l' oggetto unico e perpetuo di tutta la morale altro non sia che il *rispetto dell' essere secondo l' ordine suo*; quando però si riflette alla differenza che corre tra l' essere infinito e assoluto, e l' essere finito e contingente, tosto apparisce che i doveri verso Dio, benchè non si possano nel fatto separare da quelli che ci stringono verso gli uomini, hanno però tal preminenza su di questi da costituire una lor propria categoria affatto indipendente. È vero che l' obbligazione morale è una sola; ma noi abbiamo detto, che il bene morale deve tendere all' assoluto, cioè a Dio; cosicchè ogni rispetto dovuto alla creatura intelligente non può avere un fondamento inconcusso, o per lo meno presentarci un titolo pieno e completo, se non assorga all'assoluto.

341. Dal che si scorge che i doveri verso l' Ente assoluto non solamente sono i primi e più incalzanti, ma in certo senso sono gli unici, perchè il fine di chi opera non può dirsi completamente buono, qualora altro oggetto, fuori dell' assoluto, abbia di mira, se non attualmente, almeno virtualmente, bastando talora che un' azione sia per sè buona per poter dire ch' essa è diretta a Dio. Onde la stessa ragione non può a meno di far eco a quel pronunciato della Sapienza incarnata, che dell' amor di Dio *sopra tutte le cose* fa il primo e il più grave dei precetti, e aggiunge poi l' amor de' prossimi, come un precetto *somigliante a quel primo*. Tolto infatti l' assoluto, più non resta che il relativo, cioè un' intelligenza relativa e contingente, senza il suo termine assoluto a cui si riferisca; cosicchè una morale che fosse àtea, non potrebbe sussistere, quantunque chi non conoscesse ancora Dio, ma solo gli uomini, sentirebbe tuttavia la morale obbligazione di rispettarli, senza ancor conoscere il fine ultimo degli uomini stessi. L'obbligazione pertanto di rispettare gli uomini trae con sè quella di rispettar l' assoluto; nè si può rispettare pienamente l' assoluto se non partecipando il rispetto anche a quelli fra gli enti creati che all'assoluto hanno un rapporto e una tendenza naturale, quali sono gli uomini, esseri intelligenti. In questo modo si vede, che i doveri verso Dio tengono il primo posto, e si privilegiano sopra i doveri verso gli uomini per modo, che questi non possono reggere senza quelli, almeno avuto riguardo allo stato di perfezione a cui devono inalzarsi.

342. È però non solamente utile, ma necessaria la distinzione di questi doveri, affinchè non si creda che l'oggetto immediato è perpetuo del riconoscimento pratico sia l'Ente assoluto; il qual domma discende necessariamente dal panteismo che nell'uomo non considera se non un'emanazione sostanziale di Dio, e che pone Dio per oggetto unico della cognizione umana. Perciò i doveri si distinguono in due categorie diverse, chiamandosi semplicemente doveri *morali* quelli che hanno l'uomo per oggetto loro proprio, e *religiosi* quelli che hanno Dio stesso per oggetto.

CAPO SECONDO

Della religione naturale e positiva.

343. La religione, non essendo, come l'abbiam detto che l'obbligazione morale del pratico riconoscimento di Dio, è essenzialmente una e universale. Non ci potendo essere che una sola verità e un solo Dio, autore e conservatore di tutte le cose, la pluralità delle religioni si mostra evidentemente assurda, benchè ci possano essere più imitazioni della vera, le quali saranno tanto meno o più imperfette e false, quanto si scosteranno meno o più dall'unica vera religione.

344. Come ripugna il pensare che gli uomini abbiano potuto inventare il linguaggio e passare poco a poco dallo stato di perfetta barbarie e rozzezza a quello di civiltà e coltura; così è ripugnante ch'essi abbiano potuto con le semplici forze della propria intelligenza stabilire una religione. È dunque manifesto che l'uomo, insiem col linguaggio, ricevette dal Creatore le verità più necesrie al fine pel quale Dio lo creava, e con esse quindi anche le verità religiose e i principali comandamenti, espressioni del suo volere. Così è nata la religione, la quale fin da' suoi primordi è tradizionale, positiva, ed una per tutti gli uomini, finchè le tradizioni si mantennero incorrotte.

345. Qual è dunque il valore della distinzione che pur si fa tra la religione *naturale* e la *positiva*? Quello stesso che deve attribuirsi alla distinzione tra la legge di natura e le leggi positive, stabilite dall'arbitrio ragionevole dei legislatori. La legge naturale è quel lume di ragione che ci fa conoscere il bene e il male; ma nel fatto noi non troviamo dei popoli, che non abbiano altra regola di operare che questa legge. Egualmente la religione naturale è il complesso dei doveri verso Dio, che si conoscono mediante il lume stesso della ragione. Però nessun popolo visse mai con questa sola religione, ma troviamo presso ogni nazione ogni schiatta ogni popolo e città dei riti particolari e delle credenze, la cui osservanza e integrità è demandata a una casta o tribù o classe particolare; riti e credenze, le quali non sono che una corruzione, o modificazione, o imitazione di quella religione vera e universale, che nel cristianesimo si concretizza e perfeziona.

346. Non si deve tuttavia porre in dubio l'importanza della religione naturale, ove si riguardi come l'obbligazione morale di riconoscer Dio praticamente, resa manifesta dal lume di ragione. L'uomo che vive in mezzo agli errori di un culto superstizioso, è sempre tenuto a investigare la verità e riconoscere quel Dio, la cui esistenza e le cui perfezioni non mancano di manifestarsi alla mente umana e di esigere un rispetto, quale si può conoscere conveniente dalla mente stessa. Perciò la religione naturale, se non può essere la religione dei popoli, ai quali i riti le cerimonie e le credenze vengono dall'autorità dei fondatori, è tuttavia una regola di condotta per l'individuo abbandonato a sè stesso.

347. A ogni modo la distinzione predetta, considerando in astratto ciò che nel fatto è concreto e positivo, giova al filosofo per la deduzione razionale dei doveri i più speciali verso Dio dal supremo principio religioso. E noi quindi prendiamo questa distinzione come norma dei nostri ragionamenti, i quali non possono discordare dagli insegnamenti del cristianesimo, se non inquanto questi si fondano sull'autorità di Dio e della Chiesa, e quelli sulla semplice ragione illustrata dalla rivelazione; questi abbracciano i riti e i dommi rivelati, e quelli non fanno che svolgere la formola suprema del riconoscimento pratico dell'Ente assoluto nelle sue singole parti.

348. Per quanto spetta alla religione *positiva*, fa duopo tirare una linea di separazione tra la religione vera e universale, che sola è degna di questo nome, e le varie superstizioni che furono e sono in uso presso i vari popoli della terra. La religione universale e veramente legittima è la *rivelata*, la quale cominciata con le prime comunicazioni di Dio ai primi uomini, cresciuta col magistero de' Patriarchi e de' Profeti, si perfezionò col cristianesimo, compimento delle più antiche profezie. Ma l'umana famiglia che si divise e disperse in varie parti del mondo, non mantenne intiere e pure le antiche tradizioni, ad eccezione di un sol popolo, eletto dalla divina providenza e misericordia. Però le credenze vennero alterate, le istituzioni dismesse, i riti guasti e corrotti dall'arbitrio degli uomini; e così si formarono tutte le altre religioni, o meglio sette, le quali, ritenendo più o meno della vera, sono tutte infette di superstizioni e di errori. La religione vera universale e completa, da Cristo in poi, è la *cristiana cattolica*, come dimostrano ad evidenza gli apologisti; questa sola ci si presenta con tutti i caratteri della verità, cioè come una, santa, universale, indefettibile; fuori di essa non ci sono che religioni più o meno imperfette ed erronee, quali sono il mosaismo e le varie sette cristiane; o delle religioni radicalmente false, quali sono le varie sette idolatriche.

349. Derivare gli speciali doveri religiosi dalla suprema legge morale, è lo scopo del presente discorso. E appunto perchè questa deduzione si limita a quei doveri religiosi che si conoscono

con la ragione, e non già per rivelazione e l'autorità della Chiesa, i doveri di cui trattiamo si restringono a quelli della religione naturale. Che se dimostreremo l'obbligazione che corre ad ognuno di obedire alle leggi divine ed ecclesiastiche, e la necessità della divina rivelazione a perfezionare e completare i dettami della ragione, le prove non saranno tratte che dai principî razionali.

CAPO TERZO

Formola imperativa dei doveri religiosi, e sua divisione.

350. La suprema legge morale prescrivendo il riconoscimento pratico dell'ente nell'*ordine suo intrinseco*, applicata a Dio si esprime così: *Riconosci praticamente Dio per quel che è*; e poichè Dio è l'Ente assoluto, così quella formola si converte in quest'altra: *Riconosci praticamente l'Ente assoluto per sè stesso*, cioè come ultimo fine dello stesso riconoscimento, senza riferirlo ad altro ente qualunque.

351. Ogni ente infatti, giusta il tenore della stessa legge suprema, è da rispettarsi in quel grado, nè più nè meno, che è voluto dalla sua intrinseca dignità. Ciò posto, nell'ordine dell'essere non si possono concepire fuorchè due termini opposti, il *relativo* e l'*assoluto*. L'assoluto è quello che inchiude in sè perfettamente il concetto dell'essere e del bene, l'ente perciò necessario, indipendente da ogni altro, eterno, indefinito. Il relativo all'incontro non sussiste per sè, non ha che un'esistenza limitata e finita, non ha quindi una dignità se non partecipata in quanto è ordinato all'assoluto. Dunque l'ente relativo non merita altro rispetto morale se non relativo, non merita rispetto *per sè, ma per l'assoluto a cui è ordinato e diretto*, come a ultimo suo fine; laddove l'assoluto per essere riconosciuto praticamente altro non richiede se non la sua stessa natura e dignità necessaria e infinita. Cosicchè, se per ipotesi impossibile si togliesse dalla gerarchia degli esseri l'assoluto, non si potrebbe più concepire obbligazione morale, almeno perfetta; la moralità diventerebbe impossibile, essendole essenziale quello di tendere all'assoluto.

Vero è che l'obbligazione morale verso i nostri simili si fa sentire anche prima che noi abbiamo un giusto concetto di Dio e anche allora che a Dio punto non pensiamo; il che dipende dalla natura della nostra ragione, che, conoscendo l'ente in un modo indeterminato, conosce al tempo stesso il bene nella stessa maniera, e perciò anche l'obbligazione morale in un modo imperfetto. Ove però la ragione dimandasse l'*ultimo perchè* dell'obbligazione morale di riconoscere l'essere intelligente finito per quel che è, vedrebbe che questa obbligazione si completa in ultimo nell'ente assoluto, a cui tendono tutte le intelligenze, e che non può segre-

garsene senza distruggere il titolo e la dignità di quel rispetto che alle create intelligenze è dovuto.

352. Si dimanderà come mai il supremo dovere verso Dio consista nel rispetto dell' assoluto, mentre i concetti di assoluto e di relativo non sono così facilmente accessibili a ogni mente anche volgare, laddove i doveri religiosi sono con tutta evidenza intesi e riconosciuti anche dalla tenera ragione del fanciulletto e dalla mente grossa dell' idiota. Questa difficoltà non differisce da quella che impugna l'esistenza dell' ente ideale indeterminato qual mezzo e criterio *universale* delle cognizioni e della certezza, a motivo che è un' idea troppo astratta, perchè possa cadere nella mente di un bambino. Ma noi abbiam dimostrato non esser necessario poter nominare un' idea nè distinguerla riflessamente, per concepirla e adoperarla. Lo stesso diciamo qui: l'ente perfettissimo si concepisce anche dal bambino, senza ch' egli sappia distinguere in esso le varie perfezioni che gli competono essenzialmente, e senza che possa applicargli altro vocabolo che quello che gli viene insegnato da' suoi istitutori. Il bambino apprende a conoscere, invocare e adorar Dio dietro l' altrui insegnamento. Prima d' ogni cosa egli *crede* all' esistenza di un Ente invisibile, creatore e conservatore di tutte le cose visibili, benefico verso le sue creature, sapientissimo, onnipotente, complesso di tutte le perfezioni da lui pensabili. E ci crede ragionevolmente, e non ciecamente, perchè il principio di causalità non è che uno degli aspetti sotto cui si offre spontaneamente al pensiero l'idea dell' essere; e quel principio applicato alle cose visibili, tutte *finite* e in gran parte *passive*, fa concepire senza fatica la causa infinita e impassiva di esse. In seguito egli *riflette*, sempre aiutato dalla parola esterna, la quale trae alla luce e distingue le idee concrete della mente; e quanto più progredisce in questa riflessione, tanto più distingue i varî concetti che già possedeva senza che li potesse riconoscere. Finalmente giunto l' uomo alla riflessione filosofica, distingue anche l' assoluto dal relativo. Ma forse che a questo punto gli si è cangiato il concetto primo di Dio, o qualche altro concetto gli si appiccò che non gli appartenga? Anzi lo scopo della filosofia non è che quello di scoprire le *ragioni ultime*, *i sommi princìpî* delle verità le più comunali. Noi dunque, arrivati a queste somme ragioni, non facciamo che discendere nuovamente da esse alle cognizioni più particolari, additando queste come contenute in quelle prime, con che vengono scientificamente dimostrate.

353. Veduta la formola suprema dei doveri religiosi, ci resta a dividerla nelle sue parti, che dànno luogo alle varie specie dei doveri stessi. Ora, l'essenza dell'Ente assoluto ci porge la divisione che cerchiamo. L' assoluto è l' ente completo e perfetto sotto tutti i rispetti, quello che contiene in sè in un modo perfetto, o meglio senza alcun modo ma infinitamente, tutto l'essere, l'essere in tutte le sue forme. Queste forme intrinseche all' essere e da lui

indivisibili, sono tre, come tante volte abbiam detto, l' idealità la realità la moralità : e il concetto di Dio, come assume a dimostrare la Teologia naturale, è appunto il concetto dell' essere completo sotto tutte tre queste forme, le quali essendo in lui tutte necessarie, costituiscono l' intrinseca sua natura.

354. La suprema legge morale si scomparte nelle tre formole categoriche, ciascuna delle quali è suprema nell' ordine suo e forma parte della legge suprema. Queste tre formole categoriche applicate a Dio presentano la più logica e generica divisione dei doveri religiosi, e si esprimono nel modo seguente : *Riconosci praticamente Dio come verità, realtà, moralità assoluta.*

355. Il concetto di Dio è il concetto dell' essere perfettissimo; e qualunque uomo anche volgare, ove faccia uso della riflessione, non può durare fatica a riconoscere in lui quelle forme o maniere di essere, che noi abbiamo distinto e che costituiscono l'intima essenza di lui. Avuto però riguardo alla maniera con cui conosciamo la divina essenza, è forza ammettere che ci sono dei doveri religiosi anteriori a tutti gli altri e condizione degli altri; ed altri che corrispondono alle diverse forme proprie della sua essenza, dopochè si sono conosciute.

ARTICOLO PRIMO

Quali siano i primi doveri religiosi, condizione degli altri.

356. L' essenza di Dio, come dimostra la Teologia naturale, ci è incomprensibile: di esse non abbiamo che un'idea negativa, e tutto il positivo che noi facciamo entrare nell' idea di Dio, quali sono i concetti della sua bontà giustizia sapienza e potenza, noi lo prendiamo dalla cognizione positiva che abbiamo della natura umana, predicandolo di Dio per un argomento analogico. Perciò noi conosciamo bensì che *Dio è*, ma non possiamo *positivamente* conoscere *cosa egli sia.*

357. La cognizione stessa della sua esistenza non è già connaturale al nostro intelletto, perchè noi per natura non conosciamo che l'*essere in universale*. L'idea dell' essere non merita il nome di cognizione, e quand' anche noi possedessimo le idee determinate delle cose, senza però conoscere veruna cosa sussistente, ancora non potremmo sentire la forza obbligante della legge naturale, mancando uno degli elementi del bene morale, che è l'*essere, sussistente,* termine o vero oggetto del nostro riconoscimento pratico.

358. Finchè dunque noi non abbiamo la persuasione dell' esistenza di Dio, non possiamo sentirci obbligati a riconoscerlo praticamente. A questa persuasione però ci conduce da prima l' insegnamento degli altri uomini, il quale c' instilla fino dai primi anni la *credenza* di un essere invisibile perfettissimo, creatore e con-

servatore di tutte le cose, padrone assoluto di esse, che provvidamente le dispone pel fine della sua gloria. In seguito la ragione stessa trova da sè argomenti irrepugnabili che dimostrano l' esistenza di Dio.

359. Ciò posto, il primo dovere religioso, fondamento di tutti gli altri, è la *fede nell'esistenza di Dio* (*a*).

360. Si dimanderà, come mai la fede nell'esistenza di Dio possa essere un dovere, mentre abbiamo stabilito che i doveri religiosi non esistono, se non quando si abbia già la persuasione che Dio esiste. E veramente egli pare, che chi non ha questa persuasione, non possa nè men sentirsi obbligato a riconoscere l' Ente assoluto; se poi questa persuasione nasce in noi necessariamente, non può dirsi più oggetto di dovere. Ma questa difficoltà svanisce mediante la distinzione tra la *cognizione diretta* e la *ricognizione pratica*. Infatti nella persuasione dell'esistenza di Dio bisogna distinguere due parti o momenti; cioè 1.° gli argomenti che dimostrano l'esistenza di Dio, e che ne producono in noi la *cognizione diretta*; 2.° l'assenso volontario che l' uomo mediante la riflessione presta a quegli argomenti, da cui nasce la *cognizione riflessa.* La prima parte, che consiste negli argomenti da cui nasce la persuasione dell'esistenza di Dio, precede i doveri religiosi, e non può essere un dovere essa stessa, mentre l'uomo vi è condotto o dall'altrui istruzione, o da un istinto intellettivo e da un' innata curiosità di conoscere, tutte forze che operano su di noi necessariamente. L'altra parte invece, consistendo in una volontaria adesione del nostro intelletto alla conosciuta esistenza di Dio, soggiace alla nostra libera volontà, potendo noi tanto riconoscere, che disconoscere la già conosciuta esistenza; e questo assenso noi diciamo essere il dovere primo e fondamentale verso Dio.

361. E tuttavia si potrebbero movere ancora due difficoltà. La prima si è, come possa esserci il dovere di *credere* un' esistenza di cui ci siamo acquistato una ferma persuasione per mezzo di argomenti invincibili. Al che rispondiamo, che l'esistenza di Dio è oggetto tutto insieme e di scienza e di fede: di scienza, perchè è dimostrata dai principî della ragione; di fede, perchè Dio in questa vita è invisibile, e di esso non possiamo avere che un'idea negativa. La facoltà delle idee negative, è come vedemmo (Ps. 442 e segg.), la fede, e questa facoltà si esercita necessariamente in tutte le cognizioni di quelle cose che non cadono nel nostro sentimento, tra le quali è da contarsi l'essenza di Dio.

362. La seconda difficoltà si è che, se bene noi sappiamo che

(*a*) Parliamo di *fede naturale*; cioè provveniente dalla forza stessa della volontà umana; quanto alla *fede sopranaturale*, essa è un dono di Dio. La ragione però riconosce il dovere dell'assenso volontario ed esplicito alla fede anche sopranaturale nell' uomo giunto alla capacità di riflettere.

Dio esiste, non viene da ciò il dovere di riconoscere praticamente l'esistenza; basta che non si sprezzi e disconosca. Ma si deve osservare che, quantunque ciò possa dirsi in genere degli esseri intelligenti creati, non può dirsi egualmente del Creatore. E la ragione si è che, quanto ai nostri simili aventi una natura eguale alla nostra, non siamo tenuti a riconoscerli per ciò solo ch'esistono, potendo esistere senza che abbiamo dei titoli particolari al nostro riconoscimento; basta che niente facciamo a loro danno o disprezzo; laddove, trattandosi di Dio, il conoscerlo direttamente, e il sapere ch'egli è nostro creatore e padrone assoluto, che in sè contiene ogni bene, e che esige l'ossequio delle sue creature, è tutto una cosa. Ma questi doveri non si possono adempiere, se non si crede la sua esistenza. Dunque, se quei doveri si dànno, si dà a più forte ragione anche quello di credere la sua esistenza.

363. Questo dovere poi rinasce in tutti coloro che sono tentati a non credere l'esistenza di Dio, sia dagli errori volontari della mente, sia più spesso dalle passioni che insinuano a poco a poco nell'animo la persuasione che tutto è materia, tutto è giuoco fortuito del caso. Dico in coloro che sono tentati a non credere l'esistenza di Dio, perchè la mancanza assoluta di questa fede non potrebbe nascere se non da argomenti che dimostrassero assurda la fede stessa; ciò che è impossibile, non potendo l'ateo ricorrere fuorchè ad argomenti negativi, che cioè nessuno può veder Dio, che l'idea di spirito è fallace, che se Dio fosse non ci sarebbe il male, e a simili follie.

364. Dopo il dovere della fede, nasce quello di *formarsi un giusto concetto di Dio*. Giacchè tutti i doveri particolari che ci stringono a Dio, scaturiscono dalla sua essenza. E quantunque l'essenza divina ci sia incomprensibile; ci è noto però quanto basta per conoscere, di cognizione in parte negativa e in parte positiva, quanto noi dobbiamo a Dio, quale e quanta sia la sua dignità, quali rapporti ci stringano a lui.

365. La cognizione di Dio può essere erronea, o imperfetta, o perfetta per quanto lo comportano i limiti della nostra mente. Erronea è la nozione di Dio che si formano i panteisti, i politeisti, gli antropomorfisti, e somiglianti; e questa nozione conduce necessariamente a degli errori nello stabilire i doveri religiosi. Tutte le superstizioni e le empietà, sia del paganesimo, sia del razionalismo, ne sono un frutto necessario. La nozione imperfetta di Dio, per sè, non fa che restringere la cognizione degli obblighi religiosi, i quali però nell'essenza sono eguali in tutti. Era riservato al solo cristianesimo il dare una nozione perfetta di Dio, completando con la divina rivelazione quel concetto che la ragione già possedeva in virtù del lume naturale, ed aggiungendo di più quei misteri e quel lume sopranaturale, che, rimanendo oggetti di fede, spiegano d'altra parte i più astrusi problemi della creazione e della redenzione. E così l'etica cristiana è il perfezionamento dell'etica naturale.

ARTICOLO SECONDO

Del culto dovuto a Dio come a verità assoluta.

366. Dio è l' Ente assoluto : l' assoluto abbraccia in sè tutta la ragione dell'essere : la ragione dell'essere è triplice , secondochè ci si presenta come verità, o come realità, o come moralità. Queste differenti forme dell' essere si possono bensì dividere e separare mentalmente, ma in Dio costituiscono la sua stessa essenza, la sua sostanza unica e indivisibile ; cosicchè, se prendessimo la verità divisa dalla realità e dalla moralità , o la moralità divisa dalla verità e dalla realità , o infine la realità divisa dalle altre due forme, non avremmo più il concetto di Dio. Laonde , benchè da ciascuna delle tre forme dell' essere divino si possano da noi dedurre dei particolari doveri religiosi ; tuttavia non intendiamo di separare queste forme nè pure nel nostro discorso, ma di partire sempre dal pieno concetto di Dio , prendendo le diverse forme più tosto come tanti principî dei nostri ragionamenti, anzichè come fonte unica e separata dei diversi doveri.

367. Cominciando a considerare in Dio l' *idealità*, diciamo che Dio è la stessa *Verità sussistente* , e che perciò contiene in sè tutto l'intelligibile, vale a dire l'intelligibilità sua propria e quella di tutte le cose create. Dal che segue , che 1.° Iddio è *onnisciente*, dimodochè egli vede e conosce tutte le cose che sono, furono e saranno; penetra quindi nel più segreto de'cuori, conserva nella sua mente tutti gli avvenimenti , preconosce tutti quelli che sono per effettuarsi. 2.° È *sapientissimo* , avendo una perfetta notizia delle essenze delle cose, dei loro vicendevoli rapporti, dei mezzi necessarî, per ottenere qualsivoglia fine degno della sua natura; e così discorrendo. 3.° È il *lume* che illumina tutte le intelligenze, redendole capaci di conoscere il vero il bello il buono , di ragionare, e di operare moralmente.

368. Riconoscere praticamente Iddio come assoluta verità, non vuol dire se non praticare quegli atti, o sia far quel giudizio pratico ed eccitare in noi quegli affetti e produr quelle opere , che onorino Iddio come il fonte e la pienezza di tutto il sapere.

369. Dall'esser Dio onnisciente nasce in noi il dovere 1.° di *vivere alla sua presenza*, cioè di ricordarci, per quanto possiamo, in ogni nostra azione, ch' egli ci vede, e penetra nelle più intime intenzioni dell'animo nostro , e vivere in modo di non offendere gli occhi della divina intelligenza. 2.° Di *non chiamar Dio in testimonio se non della verità* , allorchè ciò sia onorifico a Dio e utile agli uomini. Il giuramento infatti, atto religioso a cui ricorrevano gli stessi pagani , riposa sulla persuasione dell' onniveggenza di Dio, e non può avere un valore, se non in quanto coloro che lo fanno e quelli che lo accettano, credono egualmente nella esistenza di Dio come assoluta verità, e nella persuasione che chi

giura non sia giunto a tal segno di empietà da tentare di render Dio partecipe di una menzogna. Onde il giuramento fatto secondo verità è un atto di religione accetto a Dio, ed è utile agli uomini che si valgono di questo mezzo come di un estremo argomento per accertarsi della veridicità altrui. Acciocchè poi il giuramento sia lecito e riesca un atto di vero culto di Dio, i moralisti prescrivono che non solo sia vero, ma anche di cosa lecita e importante. 3.° Di *sperare* la ricompensa del bene che si fa in occulto, e di *temere* il castigo degli occulti delitti, non cercando nè aspettando dagli uomini, ma da lui solo l'approvazione di ciò che facciamo, ed evitando di meritarci il rigore de' suoi giudizi.

370. Dall'esser Dio sapientissimo nasce in noi il dovere: 1.° di *adorare e venerare la sua divina parola*, ogni qualvolta siamo certi che egli ha parlato. Verificandosi una tale condizione, non c'è più dubio su questo punto. 2.° Di *adorare gl' imperscrutabili suoi giudizi*, allorchè noi non siamo capaci di conoscere gli andamenti della sua sapienza nel reggere il mondo; e quindi di *riconoscere e adorare la sua providenza* nel giro degli avvenimenti mondiali e nella permissione del male. 3.° D'*imitare la divina sapienza*, fin dove ci è dato di farlo, nella nostra condotta, desiderando e implorando da lui i suoi lumi in tutto ciò a cui mettiam mano. 4.° Di *desiderare la visione beatifica della sua essenza*, mentre essa è il termine e compimento dei nostri desideri e delle nostre speranze.

371. Dall' esser finalmente Iddio lume del nostro intelletto nasce in noi il dovere generale della *moralità* considerata come dovere religioso. Difatti nell' Etica generale vedemmo che la *verità* a noi per natura congiunta è il principio della *morale*. Dal primo istante che l'uomo viene a sapere che il lume di ragione, il quale forma la legge naturale, gli viene immediatamente da Dio ed è cosa divina; in altre parole, dal primo istante che l' uomo conosce Dio essere anche verità e illuminare ogni mente umana. egli non può a meno di non avvedersi che, operando contro il dettame della propria ragione, opera contro Dio stesso, eterna immutabile verità; laddove seguendo quel dettame, viene a rispettare non solamente gli enti reali finiti, ma principalmente quel Dio a cui il lume di ragione appartiene.

372. Veduti sotto questo rispetto tutti i doveri morali che l'uomo eseguisce verso di sè e degli altri uomini, vestono il carattere di doveri anche religiosi, e per siffatto modo l' Etica si riduce a perfetta unità. Giacchè allora non c'è che l' assoluto il quale si possa considerare come ultimo fine d' ogni atto morale, e cessa quell'apparente assurdo che la natura umana,essendo finita e contingente,pure induca in ciascun uomo un'assoluta obbligazione di rispetto. L'uomo infatti non meriterebbe un rispetto morale, se non fosse congiunto con la verità, elemento divino, in forza di cui egli è intelligenza e persona, e si propone un fine e tende all'as-

soluto. Ma questa verità di chi emana? Appunto dall' assoluto, da Dio. Giunta fin qui la ragione umana, trova una piena soluzione d'ogni problema, vedendo che l' obbligazione di operare moralmente si subordina a quell'altra di rispettare il carattare divino del lume che la rischiara. Potrebbe dirsi che questa cognizione compiè il concetto della legge naturale, aggiungendo a questa un grado di forza e di evidenza, di cui non si potrebbe desiderare il maggiore,

373. Il pensiero poi che ogni nostro atto moralmente buono, ancorchè abbia per proprio oggetto il bene nostro o dei nostri simili, onora Dio, laddove ogni atto immorale lo disconosce e offende, inalza non poco l' umana dignità, ed impegna vie meglio la volontà nel bene. Esso ci conduce eziandio ad intendere meglio la ragione, per la quale il divin Maestro ha definito, che il secondo precetto, quello di amare i nostri prossimi, è *simile* al primo che ci prescrive l'amor di Dio sopra tutte le cose e con tutte le nostre forze.

374. Conseguenza di tutto ciò è il dovere di *riferire tutte le nostre azioni a Dio*, quantunque un tal dovere si dimostri anche dall'esser Dio realità e moralità assoluta. Tutte le nostre azioni, anche le più piccole, qualunque sia l'ente, a bene del quale si fanno, devono esser giuste ed oneste, cioè conformi alla verità conosciuta, rispettando la quale noi veniamo a rispettare Dio stesso. Non si richiede però che siffatto riferimento sia *attuale* ed *esplicito* in ogni nostra azione, cosa impossibile a praticarsi dall' uomo; ma basta che sia *virtuale* o *abituale* per opera di una prima intenzione non più ritrattata però, attesa l'umana debolezza, gli uomini prudenti e solleciti di acquistarsi la propria morale perfezione hanno cura di frequentemente rinovarla.

ARTICOLO TERZO

Del culto dovuto a Dio come a realità assoluta.

675. Dio non è solamente idealità o verità, ma anche *sussistenza.* Egli è eterna infinita sostanza, causa e principio di tutti gli esseri, d'ogni realità e sussistenza che esiste fuori di lui.

376. Considerato quindi come realità assoluta, Iddio è 1.° *creatore* o sia causa effettiva, e *conservatore* di tutte le cose; 2.° ente *supremo* e *onnipossente*. Dal primo attributo ne segue ch' egli è *padrone* assoluto di tutte le creature; dal secondo ch' egli ha una *dignità ed eccellenza infinita*, cosicchè non è soltanto padrone, ma eziandio *signore* unico e assoluto dell' universo, mentre a lui appartiene non solamente la *proprietà* assoluta di tutto il creato, ma anche un'assoluta *autorità* o *signoria*. Finalmente, siccome ogni realità consiste in un sentimento, e il sentimento è la sede della beatitudine, così Iddio, sentimento infinito e perfettissi-

mo, gode di una *beatitudine infinita*, ed è il solo che possa render beate le creature intelligenti, creando in esse una somiglianza della sua propria, il che fa col darsi loro a *percepire* svelatamente.

377. Da questi attributi divini sorgono i doveri 1.º dell' *adorazione*, 2.º della *servitù*, 3.º dell' *obedienza*, 4.º del *desiderio* di possederlo.

378. L' *adorazione* inchiude i sentimenti di *ammirazione* e di *umiltà*. Noi non possiamo figurarci in qualche modo la grandezza la potenza la sapienza del Creatore, se non partendo dalla contemplazione delle creature; essendo però egli infinito, conchiudiamo che quel che si conosce della virtù di Dio, non è che un minimo saggio della medesima. La creatura allora concepisce la più alta idea della divina grandezza e la più profonda del proprio nulla; e non potendo fare di meglio, si abbassa quando più può davanti all' infinito, lo riconosce come tale, ne ammira le opere, e concepisce un sacro orrore di trovarsi alla presenza di tanta grandezza.

379. Sapendo che Dio è causa unica effettrice delle creature, l'uomo non può a meno di riconoscere il supremo e assoluto diritto che Dio ha su di esse; e da ciò deriva il dovere di offeirire tutto sè al proprio assoluto padrone, alla cui gloria tutte le cose devono servire. Le creature irrazionali, essendo forze cieche, soggiaciono nel loro operare alla necessità; ma gli uomini, i quali sono cause seconde libere, devono servire al Creatore con la loro volontà col *sacrificio* di tutte le proprie potenze, indirizzandole a quel fine medesimo, che Dio si è proposto negli ordini della creazione. Il sacrifizio però, a propriamente parlare, è l'offerta fatta a Dio di cose esterne a noi care, per attestargli la nostra servitù e il diritto ch'egli ha su tutte le cose. Tali erano i sacrificî antichi di animali e delle primizie dei campi.

380. La servitù inchiude un altro dovere, quello di *obedire* al supremo padrone e signore dell' universo. L'obedienza importa una piena conformazione della propria volontà alla volontà di un superiore che comanda. Ora, se Dio ha un dominio assoluto sulle proprie creature, egli ha del pari un'assoluta *autorità* di comandare alle medesime ciò che gli piace; il che importa in esse il dovere di una piena e illimitata obedienza.

381. Vero è che il semplice e mero dominio non è sufficiente a costituire l'obbligazione nei sudditi di obedire: si richiede eziandio la giustizia e bontà della cosa prescritta. Perciò il dovere dell'*obedienza* discende, 1. dalla *superiorità* di chi comanda, 2. dalla *rettitudine* della cosa comandata. Trattandosi però dell'autorità divina, non può nascer dubio intorno alla bontà e alla giustizia della sua volontà, mentre Dio non sarebbe l'essere assoluto, se potesse voler il male. Ond'è che, ove si sappia che Dio vuole alcuna cosa e che ha imposto un comando, non è più lecito investigare, se quel comando sia giusto o ingiusto, utile o dannoso; ciò che ha

luogo, e può sempre aver luogo, allorchè si tratta di un' autorità umana e di una volontà soggetta all' errore e al mal morale. In questo caso si può sempre ricercare (quando già non consti), 1.° se l'autorità sia competente, 2.° se ciò che essa comanda sia conforme alla giustizia.

382. Ma per qual via possiamo noi conoscere la volontà divina? Noi qui non vogliamo entrare in lunghe discussioni sulla possibilità e necessità della divina rivelazione, sulle prove irrefragabili della realtà della rivelazione presentataci del cristianesimo; su di che faremo qualche cenno più abbasso. In questo luogo ci basta stabilire, che ove a noi sia manifestata in qualunque modo la volontà del Creatore e padrone assoluto delle cose, ci incumbe il dovere di uniformarvici.

383. La divina volontà poi in tre modi può rendersi a noi manifesta, o per una via immediata, per opera d'interne inspirazioni o esterne rivelazioni; o per una via mediata, nelle leggi positive emanate da coloro che fanno le veci di Dio; o per via di ragionamento, partendo dall'ordine providenziale che Dio segue nel condurre e regolare gli andamenti delle cose mondiali.

384. Finalmente, se Dio è somma beatitudine e fonte unica del bene, noi dobbiamo riconoscerlo come unica meta di quel nobile istinto che tutti portiamo da natura alla nostra felicità. Il desiderio di posseder Dio, fonte di tutto il bene, ma particolarmente di quello delle creature intelligenti, non è soltanto un istinto; è anche un dovere, inquantochè l'istinto non ci move al bene se non in generale, e ci fa presentire il bisogno di un bene vero infinito immenso, ma propriamente non ci conduce da sè e direttamente a Dio. Ove però veniamo a conoscere, che il nostro vero bene, l'oggetto della nostra vera felicità è Dio, siam tenuti a riconoscerlo come tale, anelando a lui solo, lui anteponendo a ogni altro bene, per lui tutto il resto sacrificando. Nel che noi non facciamo soltanto un atto di amor subiettivo, ma veniamo a rendergli anche in ciò quel tributo di onore e di preferenza, che è dovuto all'eccellenza infinita della sua natura. Anzi unicamente a questa fine di dar gloria a lui e di rispettare la nostra natura, questo desiderio ha il merito e la dignità di un atto morale. Perchè fino a tanto che noi abbiamo di mira il nostro proprio benessere subiettivo, non facciamo ancora niente di morale; ma quando al fine di far bene a noi aggiungiamo quello pure di mantenere l'ordine dell'essere, allora l'atto nostro, se bene operato a nostro vantaggio, non è solo eudemonologico, ma anche morale.

ARTICOLO QUARTO

Del culto dovuto a Dio, come moralità assoluta.

385. La *moralità* è la congiunzione attiva, cioè volontaria, della realità con l'idealità; allorchè la volontà appetisce il bene; conosciuto per mezzo dell' idea, dicesi *buona* o *morale*.

386. L'Ente assoluto ama tutto il bene, e lo ama con una adesione perfettissima della volontà; e perciò è essenzialmente *morale*. La moralità deli' Ente assoluto inchiude necessariamente due cose: la *bontà* che è l'amore del bene; e la *giustizia*, virtù che dà a ciascuno il suo premiando e punendo, secondo i meriti.

387. *Amore* e *timore* sono i due affetti che l'uomo deve concepire fomentare e nutrire nell' animo dietro la considerazione della divina bontà e giustizia: amore per la bontà assoluta della divina volontà; e timore 1.° di dispiacere a lui, bontà infinita, 2.° di meritare i severi castighi che la giustizia incorruttibile deve necessariamente infliggere a chi pecca contro la sua legge.

388. Non ci può essere bontà creata che non sia una copia della bontà increata, fonte unica dell'essere: e siccome l'assoluto deve essere amato assolutamente e per sè, altrimenti non è riconosciuto secondo l'intrinseca sua dignità; così l'amore verso Dio deve essere sommo per modo, che Dio sia stimato e amato come ultimo fine di tutte le cose.

389. L'amore verso Dio inchiude molti altri affetti, quali sono la *stima*, l' *amicizia*, la *gratitudine*, la *speranza*, la *fiducia*, l'amore di *concupiscenza* con cui bramiamo di possederlo, e il *timore* stesso di offenderlo e di meritarci il suo sdegno. La stima, dico la stima pratica, è il primo e fondamentale affetto che noi possiamo concepire verso Dio, considerato come bontà; l'amicizia è un amore gratuito e obiettivo, che nasce dalla stima e pel quale noi siamo pronti a sacrificare ogni nostro bene per l' onore e la gloria divina; la gratitudine ci è imposta dal pensiero dei benefici che riceviamo da Dio, da cui possediamo ogni bene; la speranza è voluta dalla stessa bontà di Dio, essendo essa che lo rende accessibile e che ci persuade della possibilità di poterlo possedere; la concupiscenza è come un effetto della speranza portata al suo maggior segno, e per la quale noi aspettiamo e il perdono dei nostri falli e il conseguimento di un premio che dalla sua bontà e giustizia dobbiamo sperare.

390. Nel timore poi bisogna distinguere due parti: noi possiamo temere, come si è detto, i castighi di Dio, o la sua offesa e il suo sdegno. Il primo nasce dall' amore di concupiscenza; perchè chi ama Dio come propria felicità deve necessariamente temerne la perdita e per conseguenza anche gli altri castighi che l'accompagnano; il secondo nasce dall'amore di stima e di amicizia, mentre chi ama Dio per sè stesso, non può a meno di temere, cioè di ap-

prendersi, di conturbarsi al pensiero d'incorrerne lo sdegno. Amare e odiare al tempo stesso non si può; dunque chi ama è sempre in timore di non amare a bastanza o di operare contro questo amore, appunto perchè ama. Tanto l'uno che l' altro timore è buono, ma non deve il primo separarsi dal secondo. Questo è proprio degli uomini anche i più perfetti; giacchè l'amore obiettivo quanto è più forte, tanto meno fa temere le pene e i castighi, e tanto più fa temere il disgusto di chi si ama: in altre parole, quanto più si pensa a Dio, alla sua gloria, tanto meno si è occupati di sè. Un tal timore è proprio principalmente dei Santi, ed è il sommo della sapienza. L'altro è proprio di coloro, che sono ancora incipienti nell' amor di Dio, e perciò sentono assai più l' amor di sè stessi.

391. Questi affetti non possono concepirsi nè fomentarsi senza degli atti corrispondenti alla loro natura. Di qui i doveri 1.° della *preghiera*, con cui dimandiamo con fiducia a Dio gli aiuti indispensabili, sia per ben servirlo, sia per ottenere la nostra eterna felicità; 2.° dei *rendimenti di grazie* pei benefici ricevuti; 3.° delle *lodi* con cui celebriamo i divini attributi e le opere sì della creazione che della providenza e bontà divina; 4.° della *meditazione*, con cui contempliamo la grandezza e la sapienza e la bontà divina, all' intento di svegliare in noi e tener acceso l' amore verso Dio.

392. È inutile che ci fermiamo a rispondere ai sofismi, con cui i deisti combattono l' esistenza dei doveri verso Dio; il senso comune è sufficiente a sventarli. Prendasi per cagion d' esempio la preghiera. I deisti ne impugnano l'utilità e la necessità, affermando. 1.° che i decreti di Dio sono immutabili; perciò le nostre preghiere sono assurde, perchè suppongono Dio mutabile come gli uomini; 2.° che Iddio conosce meglio di noi i nostri bisogni; e l'uomo invece pretende fargli eli noti con la preghiera, e perciò viene a negare l' onniscienza divina: 3.° che ripugna all' infinita bontà di Dio il piegarsi alle preghiere degli uomini; invece è più conforme alla sua bontà il credere ch' egli si mova a soccorrere gli uomini per propria natura.

Ma è facile il vedere 1.° che Iddio, concedendo le sue grazie alle preghiere degli uomini, non muta i suoi decreti, perchè i suoi decreti non possono ripugnare alla ragione; e questa ci dice che Dio non può avere decretato di conferire agli adulti tutte le sue grazie, e specialmente quella della vita futura, senza il concorso della loro volontà, e quindi anche indipendentemente dalle loro preghiere s' egli dunque ha decretato di non far alcune grazie se non a coloro che pregano, rimane intatta la sua immutabilità: 2.° è falso che chi prega intenda far noti a Dio i suoi bisogni; egli invece prega, sia perchè la preghiera è l' espressione de' suoi sentimenti religiosi, sia perchè sa esser la preghiera una condizione, alla quale Dio ha legato molte delle sue grazie: 3.° che Iddio concede moltissime delle sue grazie, quali son quelle che consistono

nei beni di natura, anche ai malvagi che non lo pregano; la grazia però dell' eterna salute non può concederla a quelli che non ne sono suscettibili, quali sono gli adulti che non pregano; non si può dunque negare la sua bontà, s'egli ha legato certe grazie alla preghiera; anzi in ciò la sua bontà spicca maggiormente.

393. Prima di chiudere questo articolo, risponderemo a due questioni, la prima delle quali dimanda, se l' amar Dio pel solo riguardo della nostra felicità sia cosa onesta e morale; e la seconda; se l' amor di Dio, acciocchè sia moralmente buono, debba essere scevro da ogni mira della nostra felicità e, come dicesi, disinteressato.

394. Chi appena comprende la natura dell' amore, deve riguardare le riferite questioni non solo come frivole, ma come assurde. Se ci fosse chi non sentisse altro affetto, altra inclinazione verso Dio che quella della propria felicità, costui, a propriamente parlare, non amerebbe Dio, ma soltanto sè medesimo; anteporrebbe sè a Dio, mentre non ammetterebbe l' Ente assoluto pei titoli della sua dignità e grandezza infinita e dei beni ricevuti, ma unicamente per la speranza e la mira di possederlo. Perciò egli, contro il precetto evangelico e la ragione stessa, non amerebbe Dio sopra ogni cosa; giacchè per amarlo fino a questo grado, bisogna amarlo anche più di sè, più che la propria felicità. E siccome la felicità propria non si può conseguire se non come una ricompensa; e la ricompensa dice un merito; il merito presuppone la virtù morale, l' amore obiettivo; così bisognerebbe avere perduto il senno per credere, che Dio voglia dar questo premio a chi non ama in lui che il proprio bene subiettivo.

395. Non è però meno assurda l' altra opinione, che sostiene l' amor di Dio non poter essere puro e perfetto, se non quando venga segregato da ogni amore di sè stesso, da ogni speranza e riguardo del premio. L' atto stesso di desiderare il proprio bene, cioè il bene vero e conveniente alla dignità della natura umana, non solamente non è cosa ingiuriosa a Dio, o men nobile, ma è cosa onesta, morale, e perciò buona in sè e onorifica a Dio. Il voler soffocare questo nobile istinto della nostra natura e spegnere quell' affetto connaturale e invincibile col quale essa tende al possesso del bene assoluto, non è prestare un tributo di gloria alla maestà di Dio, ma un insultare al Creatore, storpiando la sua creatura, annullando quella tendenza con la quale Dio stesso la creò, e per la quale volle ch' essa anelasse a lui. Il che prova, quanto sia perniciosa la teorica, o il delirio del quietismo, che per purificare l' amore, gli recideva le ale della speranza, e pretendeva che si dovesse amar Dio gratuitamente, per amarlo degnamente.

396. Ritengasi dunque 1.° che Dio, Ente assoluto, si deve amare *per sè e assolutamente*, vale a dire *sopra ogni cosa*, e perciò più di noi stessi. E ciò importa nell' uomo una tale disposi-

zione che, se anche Dio per ipotesi impossibile non avesse destinato alcun premio per chi lo ama, costui tuttavia fosse disposto ad amarlo ancora, perchè indotto a ciò dalla ragione intrinseca della dignità di Dio. 2.° Che Dio si deve amare *anche come nostra felicità*. In primo luogo è Dio stesso che ci infuse l'appetito al nostro bene subiettivo; e perciò, seguendolo, non facciamo che adempiere i disegni della divina providenza. Inoltre, col cercar Dio come nostra felicità, noi esercitiamo una virtù generosa, perchè lo anteponiamo ai beni presenti, lo esaltiamo su tutte le cose create, sacrificando gl' istinti più forti, più urgenti, che ci spingono ai piaceri alle ricchezze agli onori. E non si opponga che in ciò noi non procediamo se non per via di calcolo, preferendo l'infinito al finito, perchè vediamo che ci torna conto il rinunciare ad un bene minore per un maggiore, l' incontrare dolori momentanei per evitare gli eterni. Se non fossimo guidati che da questo calcolo, la nostra preferenza sarebbe determinata da motivi istintivi; ma noi preferiamo l' infinito al finito, il vero ai falsi beni, principalmente perchè ciò è voluto dalla stessa ragione, mentre è ragionevole, mi pare, il desiderare il vero bene e sprezzare i beni fallaci. 3.° Che l' amore di Dio come nostro bene non solo non guasta nè scema l'amor di Dio per sè, ma entrambi questi amori si accordano insieme e si aiutano a vicenda. Se l' amor di Dio come nostro bene è buono e morale, perchè conveniente all' ordine intrinseco delle cose, perchè infusoci dal Creatore stesso, per necessaria illazione noi con questo amore onoriamo Dio, e lo riconosciamo per quegli che è; e così questo amor subiettivo rientra da sè nell' altro. Solo si richiede che noi o esplicitamente o virtualmente riferiamo a Dio, come a fine ultimo, anche questo affetto istintivo e invincibile, con cui aspiriamo alla nostra felicità. Il che è pur conforme al cristianesimo, nel cui sistema sapientissimo ci viene inculcato di offrire a gloria di Dio perfino le azioni del mangiare e del bere, e qualunque altra di sua natura la più piccola e indifferente. Insomma la speranza non deve essere disgiunta dalla carità, e questa si deve avere come la norma regolatrice di tutti gli affetti, avendo essa la virtù di comunicar loro il pregio della propria natura.

ARTICOLO QUINTO

Del dovere della espiazione.

397. Fin qui abbiam parlato di quei doveri religiosi che nascono dai rapporti esistenti fra Dio e l' uomo, senza parlare del caso che l' uomo siasi posto volontariamente in uno stato di disaccordo con Dio, mediante la colpa. Dato pertanto che l' uomo siasi ribellato alla legge o naturale o divina, è tenuto ad espiare la sua colpa, sforzandosi di rientrare nell' ordine e nell' amore dell' Ente

assoluto col punire in sè il male morale. La cosa è evidente; giacchè la giustizia ha i suoi diritti inamissibili; e finchè a questi non si è sodisfatto, l'armonia fra il Creatore e la creatura è rotta, l'uomo ha un debito verso Dio.

398. Cosa deve dunque fare l'uomo, allorchè conosce d'aver infranta la legge del giusto e d'essersi fatto reo di alcuna colpa? Egli non può riabilitarsi, se non con la *pena,* la qual pena è espiatrice, allorchè è subita volontariamente allo scopo di riparare alla infrazione della legge. Questa pena consiste 1.° nella *confessione* o sia nel *riconoscimento* della propria colpa; 2.° nel *pentimento* o sia nel *dolore dell'animo* pel male commesso; 3.° nella *risoluzione* di astenersi da colpe ulteriori; 4.° nella *dimanda* fatta a Dio della remissione del debito contratto; 5.° in certe *pene* anche corporali che si assumono come punizione della colpa commessa.

399. L'espiazione si sente come un dovere; l'uomo cerca di renderla più che può efficace. La ragione però riconosce l'insufficienza dell'uomo, sia a concepire un tal riconoscimento, della colpa che valga a riconciliarlo con Dio, sia a presentare a Dio un tal compenso nelle pene volontarie che possa sodisfare ai diritti della sua giustizia; essa vede un'immensa sproporzione fra l'offesa fatta alla legge eterna e tutte le pene che l'uomo possa addossarsi per espiarla. La sola religione cristiana, col domma della redenzione operata dal Verbo incarnato, come vedremo più avanti, presenta all'uomo un sacrificio condegno, anzi di merito infinito.

CAPO QUARTO

Del culto esterno.

400. Al pratico riconoscimento dell'essere devono concorrere tutte le potenze morali. Queste sono tre; una essenzialmente morale, che è la *riflessione pratica;* e due morali per partecipazione, che sono le potenze degli *affetti* e delle *azioni esterne.*

401. Il *giudizio pratico* e gli *affetti* si esercitano nel segreto del nostro spirito, e si chiamano perciò *atti interni:* le operazioni esterne sono movimenti di membra e di materia corporea, i quali non hanno valore di *azioni umane* e *morali,* se non vengono *imperati* dalla volontà.

402. Ciò posto, i giudizî pratici e gli affetti verso Dio costituiscono quello che si chiama *culto interno.* Che se poi quei giudizî pratici e quegli affetti si manifestano al di fuori con delle azioni corporee, le quali servono ad accrescerli, o a determinarli variamente, a moltiplicarli, a protrarli, a diffonderli negli altri uomini o a metterli in comunicazione con gli affetti altrui; tutte queste azioni corporee, congiunte così con gl'interni movimenti

dell'animo, costituiscono quel che si chiama *culto esterno*, del quale ora passiamo a dimostrare l'obbligazione morale.

403. Il culto esterno è necessario e obbligatorio per le seguenti ragioni:

1.° Per il commercio ch'esiste fra l'anima e il corpo. In questo commercio si fonda quella legge psicologica, per la quale le operazioni incorporee dello spirito si collegano strettamente con le operazioni corporee. Il nesso tra lo spirito e l'organismo è tale e tanto, che un'azione interna non può essere viva e intensa, senzachè tutto il corpo si atteggi in modo da giovare quell'azione interna. o almeno da non impedirne l'efficacia. Perciò, attesa anche questa sola circostanza, si vede che non si può esercitare il culto interno, senza almeno un esteriore raccoglimento dei sensi, un atteggiamento di tutto il corpo, che corrisponda alle interiori operazioni di un'anima che si solleva a Dio e lo adora. Laonde sospensione di ogni atto esteriore opposto o diverso dell'atto interiore dello spirito, e atteggiamento quindi del corpo corrispondente a quell'atto son due condizioni richieste dal culto stesso interiore, cosicchè questo inchiude necessariamente anche quello, mentre il raccoglimento dei sensi è anch'esso parte del culto esterno, anzi condizione di tutti gli altri atti di cui si compone.

404. 2.° Ma c'è di più. Il nesso fra gli atti esterni e gl'interni del nostro spirito è tale e tanto, che questi talvolta non possono destarsi, e il più delle volte non possono nutrirsi e svolgersi, se non sono mossi e giovati dalle azioni esterne. Primieramente si osservi che, quando l'uomo concepisce fortemente, non può a meno di prorompere in atti esteriori, e di confermare le parole lo sguardo il movimento di tutte le membra in modo da lasciar libero lo sfogo agli interni affetti. Il voler trattenere queste manifestazioni sarebbe lo stesso che impedire la loro forza e farli languire. Ora, siccome nel pratico riconoscimento dell'Assoluto l'anima deve impiegare tutta l'energia delle sue potenze, mentre è tenuta ad amar Dio con tutte le forze, ne consegue il dovere di rinforzare gl'interni affetti anche con le potenze degli atti esteriori. Si provi per contrario a sottrarre all'anima ogni sussidio esteriore. Cosa ne seguirà? Lo spirito non potrà durare gran fatto in un affetto che non ha altro sussidio fuori della fredda ragione. Il sentimento religioso non potrà svolgersi e appena spuntato languirà, lasciando l'uomo in uno stato di indifferenza. Onde chi ben considera la natura dell'uomo, risultante di spirito intelligente e di anima sensitiva e perciò organata, deve accordare esser cosa impossibile che gl'interni affetti si svolgano e mantengano senza uscire a delle esteriori manifestazioni; le quali non sono già necessarie a palesare l'anima a colui che scruta i cuori e prova le reni, ma ad aiutarla e avvivarne gli affetti, troppo facili a illanguidire ove manchino tali sussidî. E ciò è attestato anche dal fatto. Ognuno che interroghi sè medesimo, quello che

sperimenta nell' anima propria, dovrà confessare l' impossibilità di eseguire i doveri religiosi, facendo senza del culto esteriore.

405. Ond'è che il culto esterno perfeziona e completa l'interno; cosicchè il culto esterno, i riti, le cerimonie, i canti, le preghiere orali, e via discorrendo. sono parti integranti del culto interiore. Questo non potrebbe nutrirsi e perfezionarsi senza quei sussidî esteriori.

406. 3.° Perchè l' uomo deve onorar Dio con tutti gli elementi della propria natura. Noi non siamo già intelligenze pure, ma uomini, cioè subietti intellettivi e corporeamente sensitivi. Ora, la soggezione di noi medesimi a Dio non potrebbe essere piena e perfetta, se all' onor suo non facessimo servire sì le potenze intellettive che quelle del senso. Dunque il culto esteriore è necessario compimento del culto interno; e così noi veniamo a far servire al Creatore non solamente la parte più eletta di noi, ma anche il corpo stesso organato e tutta la materia che ne circonda. Come potremmo noi meglio riconoscere la padronanza di Dio su tutto il creato, quanto con l' impiegare le nostre facoltà sensitive nelle sue laudi, e col sacrificare le primizie dei beni materiali che possediamo, a Colui dal quale tutto ciò viene? Ecco la ragione dei sacrificî e degli olocausti praticati fino dai primi abitatori della terra; ecco che il culto esterno concorre così ai disegni del Creatore.

407. 4.° Perchè la religione non deve essere soltanto individuale, ma anche pubblica e sociale. Infatti le ragioni anzidette non hanno altro valore che astratto e generale. Ma come non è concepibile una religione meramente razionale, senz' altra origine che quella del lume intellettivo. una religione propria soltanto degli individui, e non dei popoli; così non è possibile, che una religione viva, concreta, determinata, professata da intere famiglie, da un popolo, da una nazione, sussista senza riti determinati, senza adunanze. senza simboli e cerimonie, senza gerarchia ieratica, senza tradizioni. in una parola senza nulla di esterno. La religione è un fatto, e non soltanto un'obbligazione conosciuta col lume razionale; la sua esistenza è connessa e incorporata con quella di tutta la società che la professa, e che non potrebbe sussistere senza credenze e pratiche religiose. Perciò essa, benchè sia d'istituzione divina, soggiace tuttavia all' indole delle sociali istituzioni, costituendo una società di uomini congiunti non solo con Dio, ma anche fra loro nei rapporti religiosi.

Se dunque essa non è un affare meramente privato, ma pubblico e sociale, non può far senza di quella esteriorità che è necessaria per le comunicazioni degli individui con gl' individui. Tolgasi questa forma esteriore; cosa ne dovrà avvenire? Questo, che la religione 1.° non sarà più il cemento e il vincolo più forte della società: 2.° che cesseranno all'istante le sue tradizioni; 3.° che tutta la parte positiva di essa, per la quale la religione si distingue dal

puro deismo, svanirà all' istante; 4.° che non ci sarà più unità di credenza, e quindi nè meno di pratica; 5.° che ciascun uomo, soggiacendo all'ignoranza e al predominio del sensibile sopra l' intelligibile, del corporeo sullo spirituale, smetterà ogni pratica religiosa, oblierà i primi e più importanti fra i suoi doveri. Tanto che non si può abolire il culto esteriore, senza schiantare e distruggere anche l'interno.

408. 5.° Ciò si conferma dalla storia, nella quale, il culto interno non si mostra mai scompagnato da riti, cerimonie e sacrificî: e nel secolo scorso, quando si tentò sbandire il cristianesimo, si dovette pur sostituirgli un qualche simulacro di culto; del pari, se bene alcune sette ed eresie abbiano fatto la guerra a qualche parte di culto, come gl' iconoclasti che tolsero il culto delle immagini sacre, e i protestanti che snudarono e impoverirono d' ogni ornamento i loro templi, non osarono però inferire dal loro principio tutte le conseguenze di cui era fecondo, perchè religione senza simboli e senza riti è una follia. Il cristianesimo poi, che è la sola religione vera e completa, constando non solamente di dottrina, ma di sacramenti e discipline, non è possibile senza un culto esteriore.

409. Ogni atto esterno e materiale attinge il suo valore dall'atto interno e volitivo che lo informa, giusta la dottrina da noi esposta nell'Etica pura. Perciò il culto esterno non ha nè può avere veruna importanza, se non in quanto è significativo del culto interno, e da lui move o a lui conduce; per quella stessa ragione che nell'uomo il corpo è subordinato e serve all' anima, e non viceversa. E siccome l' anima umana senza il magistero degli organi corporei rimarrebbe immobile e incapace di svolgimento, e il corpo organico senz'anima non avrebbe alcuna vita e movimento spontaneo; egualmente il culto interno senza l'esterno sarebbe un'anima senza corpo, e l' esterno senza l' interno sarebbe un corpo senz' anima, due cose entrambe ripugnanti. Laonde il culto esterno è necessario, perchè suscita, determina, manifesta, moltiplica, ravviva, conserva e perfeziona gli interni affetti dell'animo religioso.

410. Quando perciò le pratiche esteriori nè sono mosse dagli interni affetti nè a quelli conducono, esse non sono che *simulazioni* di pietà religiosa, o per lo meno si riducono a una *pietà meccanica*, spoglia d'ogni valore. Le simulazioni religiose costituiscono ciò che si chiama *ipocrisia*, la quale è un esercizio di culto esterno suggerito dal fine di gratificarsi gli uomini, di trarre un lucro, o di ostentare una pietà che non si nutre. Egualmente, quando alla pratica di certe azioni esteriori si annetta un' importanza maggiore che non convenga, stimandola efficace a produrre da sola quegli effetti che noi possiamo bensì sperare e bramare, ma non pretendere, allora il culto esterno degenera in *superstizione*.

411. Dimostrata la necessità del culto esteriore, e poste le condizioni indispensabili acciocchè non degeneri in vizio, ometteremo

mo di ribattere gli argomenti sofistici, coi quali l' incredulità del secolo passato cercò screditarlo; giacchè quegli argomenti non possono trovare un eco negli uomini del secolo decimonono. Chi è sinceramente religioso non si vergogna di praticare quegli atti di culto che la Chiesa prescrive o suggerisce.

CAPO QUINTO

Della religione cristiana.

412. Abbiamo dimostrato fin qui l'obbligazione morale dei doveri religiosi; e in questa dimostrazione ci siamo attenuti generalmente ai principî della semplice ragione, la quale, trovato il criterio supremo alla morale formulò i varî doveri di religione mediante la semplice applicazione di quel criterio. Sarebbe però un errore perniciosissimo il credere, che l'uomo possa adempiere pienamente a questi doveri e conseguire l'ultimo suo fine con l'eseguire ciò solamente che vien suggerito dalla ragione, foggiandosi a capriccio o anche a fiore di raziocinio una religione naturale.

413. Primieramente la religione non è mai stata un trovato dei filosofi nè del popolo. La storia ci presenta le nazioni anche più antiche in possesso di tradizioni, di credenze, e di un culto esteriore. Qual'è dunque l'origine della religione? È forza rimontare a una tradizione primitiva, proveniente da Dio stesso, il quale, insieme col linguaggio che vedemmo essere di origine divina communicò agli uomini non solamente il mezzo di ragionar, ma anche dei precetti positivi risguardanti il culto divino. Quindi bisogna credere anche per questo alla storia di Mosè.

414. Aggiungi che al presente è cosa troppo facile all' umana ragione il discorrere intorno ai doveri religiosi e il precisarli, dopochè ha potuto giovarsi dei lumi che la rivelazione ha diffusi sulla scienza specialmente morale. Cosa sa di più il filosofo di quel che sia contenuto nel catechismo, che è come il sugo delle Scritture e delle tradizioni della Chiesa? Anzi quante verità contiene il catechismo, alle quali la ragione umana deve inchinarsi con riverenza. perchè non può nè metterle in dubio nè comprenderle?

415. E ciò appunto dimostra l' insufficienza dell' etica naturale a petto della rivelazione. L'etica naturale non può stabilire altri doveri, che quelli che derivano dalla cognizione di Dio e dell' uomo, avuta per mezzo del lume di natura. Ora il lume di natura ci fa bensì conoscere l'esistenza del Creatore, Ente assoluto e infinito; ma questa cognizione, alla quale senza un insegnamento, e perciò senza una tradizione, l'uomo non potrebbe arrivare che a stento e cadendo prima in errori gravissimi, lascia tuttavia l'uomo incerto e perplesso sui vincoli particolari che lo legano a Dio. L'antropologia naturale ci presenta l'uomo come una creatura sublime per la sua intelligenza, e abietta ad un tempo per la violenza che soffre da parte dei bassi istinti. Cosa può saper l' uomo dell' ulti-

mo fine della creazione, senza la cognizione dei misteri che riguardano Dio ? I dommi della Trinità divina e della Redenzione operata per l' incarnazione del divin Verbo spiegano ogni problema: senza questi, come può saper l'uomo i suoi destini ? donde sperare salute, dopo la colpa ? Dai mezzi di espiazione ? Ma come mai il pentimento e il sacrifizio di un ente finito potrebbe sodisfare alle esigenze di una giustizia infinita ? La ragione giunge bensì a dimostrare che l' uomo è creato per una vita immortale e beata; ma non può provare , che la natura umana abbia in sè le forze per sollevarsi a meta sì sublime , non potendo un ente finito meritarsi con le sue opere un premio infinito. Le opere virtuose umane, da sole , cioè non informate da un aiuto superiore, non possono dare all'uomo questa fiducia.

416. Era dunque necessaria una religione rivelata, la quale 1.° ci facesse conoscere la natura, sia di Dio e sia dell'uomo, in tutti quei punti che sono necessarî al conseguimento dell'ultimo fine,il quale consiste nella perfetta giustizia e nella conseguente beatitudine; e ci narrasse perciò la storia del mondo e dell' umanità , la caduta dell' uomo, la riparazione operata per mezzo di un mediatore fra Dio e l' uomo, tutte cose inseparabili da un culto speciale, e il solo conveniente ai dommi rivelati : 2.° ci fornisse i mezzi necessarî per cooperare all'opera della riparazione, riconciliandoci a Dio e supplendo al difetto delle nostre forze con l'infonderci una virtù sopranaturale.

417. Or qual'è questa religione, se non la cristiana ? Primieramente il cristianesimo ci porge un corpo di dottrina coerentissimo e completo; il solo che sodisfi a tutti i bisogni e difetti dell' umana intelligenza, dia bando a tutti gli errori, sciolga tutti gli enimmi. Con la credenza di un Dio uno e d' infinita perfezione , esso schianta il politeismo, causa insieme ed effetto di tutte le passioni umane; col domma di creazione condanna il panteismo,il più immorale dei sistemi filosofici: con la storia mosaica dell' uman genere e col domma della caduta dei nostri progenitori e della colpa originale che tutti contraggono con la nascita, spiega la lotta implacabile tra le nobili tendenze dell'umana intelligenza e i bassi istinti della carne: col mistero di un Dio uno nella sostanza e trino nelle persone, e con quello della redenzione degli uomini operata con l' incarnazione e col volontario sacrificio della seconda Persona, scioglie il problema dell'espiazione umana e della riabilitazione dell'uomo; il patire non è più una mera infelicità, ma un castigo, che tolerato volontariamente frutta un premio sempiterno: col precetto della carità fraterna e della dilezion dei nemici distrugge l'intollerante egoismo e pone la pietra fondamentale della civiltà: con una morale tutta santa ed espressa con formole volgari chiama tutti gli uomini anche i più rozzi ed ignobili alla perfezione dell'animo ed al premio immortale: con l'istituzione del sacerdozio e della gerarchia ecclesiastica guarentisce e la disciplina

e l'integrità de' suoi dommi e la sussistenza perpetua della sua vita.

418. Per aiutare poi l'uomo a cooperare alla propria redenzione, Cristo che è il fonte e l'autor della grazia, istituì i sacramenti, i quali sono forniti di virtù espiativa e santificatrice, e per mezzo della rinnovazione incruenta e continua del sacrificio Egli stesso si congiunge indissolubilmente con la Chiesa da lui fondata.

419. Che se guardiamo al culto esteriore del cristianesimo, il qual culto, come dimostrammo, è inseparabile dall'interno, niente di più dignitoso, di più semplice, di più facile esecuzione. Questo culto è essenziale al cristianesimo. perchè i sacramenti, per un esempio, sono atti esteriori, i quali. accompagnati dall' interiore intenzione, hanno la virtù di conferire, o di restituire, o di accrescere la grazia del Salvatore; e perciò non sono solamente una manifestazione, ma benanche il compimento del culto interno. Al tempo stesso questo culto esteriore abborrisce da ogni pompa immoderata, da ogni vana e superstiziosa rappresentazione, da tutte quelle pratiche o ridicole e strane, o turpi e immorali, o financo barbare, che sono proprie delle false religioni.

420. Del resto la divina origine del cristianesimo è appoggiata a prove inconcusse. Oltrechè esso è la sola religione che insegni una morale tutta pura e sublime, che presenti un corpo di dottrina in ogni sua parte coerente e armoneggiante in modo che una parte chiama l'altra e concorre a formare la più perfetta unità; oltre ciò essa mostrasi il compimento delle più numerose e dettagliate profezie, sicchè la sua origine rimonta all'epoca della creazione e trae a sè tutti i fili della storia dell'uman genere; essa venne confermata da innumerevoli e strepitosi miracoli sì del suo fondatore, che de'suoi santi; si propagò per tutto il mondo con una rapidità singolare, sostenendo le più atroci e ostinate persecuzioni; vanta più milioni di martiri, che la difesero non con le armi e coi raggiri, ma col mansueto ed eroico sacrifizio della propria vita; e quanto più ci avanziamo nei secoli, tanto va più crescendo di forza la prova cavata dalla promessa del suo fondatore, che *le forze dell'inferno non prevarranno contro la sua Chiesa.*

421. E quando parlo di religione cristiana, intendo significare la sola cattolica; perchè è questa sola che conservò intatto il deposito sì della fede che della morale e di tutte le istituzioni di Cristo. Unicamente la Chiesa cattolica serbò mai sempre l'integrità del domma, la purezza del Vangelo, il sacerdozio legittimo, e i sacramenti intatti. Laddove tutte le sette cristiane, come tralci recisi dal tronco principale, o inaridiscono affatto, o non conservano che un misero avanzo di quella vita che prima godevano. Così le chiese scismatiche, quantunque per avventura imitassero perfettamente la cattolica, mancano di un capo legittimo; il protestantismo poi, per tacere ogni altro vizio, professa i dommi assurdi di una grazia senza libero arbitrio, di una fede che salva senza opere, di una

scrittura senza tradizione e la cui interpretazione è abbandonata al senso privato, di una Chiesa senza capo che la governi, e ne mantenga l'unità. La chiesa cattolica invece abbraccia la verità tutta intiera, quale fu predicata da Cristo e venne professata in tutti i tempi dai fedeli; e domina tutta l'estensione dei tempi, perchè, come istituzione e tradizione esterna e positiva, risale fino a Cristo, e da Cristo fino all'origine del mondo.

422. L'incredulità, che è l'effetto ordinario della nullità assoluta di mente e di cuore, non professa nessuna religione e conduce all'egoismo il più schifoso. Il protestantismo, il quale nega la tradizione e fa man bassa delle Scritture, si conduce in breve, come infatti si è condotto, al razionalismo, il quale impugna la rivelazione, interpreta capricciosamente la storia, e finisce col negar Cristo, convertendolo in un *mito*. Pretende allora di fondare una religione razionale, ma riesce veramente ancora alla irreligione e all'incredulità. Le vie dell'errore sono innumerevoli, ma tutte poi s'incontrano qui. Cosa dobbiam conchiudere? Che non c'è scampo fuori della Chiesa cattolica, e che la società teocratica perfetta non si trova che in essa.

423. Per tal modo l'etica naturale, procedendo per via di raziocinio, s'incontra con l'etica sopranaturale e con quella fede che abbiamo succhiato col latte; giacchè è impossibile che la ragione umana, quando procede alla schietta, si metta in urto con la ragione divina, di cui è un raggio, benchè tenue. Pertanto quei doveri religiosi, che la ragione umana illuminata dalla rivelazione ha potuto stabilire e fondare sul principio morale supremo, vengono a determinarsi e precisarsi con l'insegnamento del cattolicismo, in cui solamente trovano una piena evidenza. E così resta dimostrato in genere anche il dovere di uniformarsi ai precetti della società teocratica, che non esiste nella sua perfezione e piena verità se non in seno alla Chiesa cattolica, il cui capo supremo è il Pontefice Romano.

PARTE SECONDA

DOVERI VERSO L'UOMO

CAPO PRIMO

Natura e divisione dei doveri verso gli uomini

ARTICOLO PRIMO

Dell'uomo come oggetto dell'obbligazione morale.

424. Il supremo principio morale ci obbliga a rispettar l'essere secondo il grado di sua entità, riconoscendolo nè più nè meno di

ciò ch'esso è e a noi si manifesta. Ond'è che, siccome l'Ente assoluto esige un rispetto assoluto, così l' uomo, il quale è un ente relativo, non merita che un rispetto relativo all'assoluto. C'è bensì un'*assoluta* obbligazione di rispettarlo,ma un tal rispetto non termina assolutamente in lui, ente finito e creato , ma deve tendere all'Ente assoluto, siccome a quello da cui deriva nell'uomo la dignità morale che lo rende capace di aspirare a lui.

425. Perchè infatti l'uomo deve rispettarsi ? Per ciò ch' egli è *persona*, cioè un subietto *intelligente* e *libero*; e se noi non avessimo il dovere di rispettarlo, ne seguirebbe l'assurdo che potremmo, senza fare alcun mal morale, impedire o non pregiare la sua libertà. La libertà è data per tendere a un *fine* proprio dell' intelligenza, il qual fine non può essere in ultimo se non l'*amore* e il *godimento* dell'Assoluto. E perciò l'uomo, potendo amare e godere l'assoluto, è insignito di una vera *dignità morale*. Ma un ente fornito di questa dignità merita rispetto. Dunque l' uomo deve rispettarsi.

426. Il *principio* poi di questa dignità è l'*essere ideale* e *divino* che informando il suo spirito, lo rende intelligente. La personalità dell'uomo si fonda nella sua libertà , è il pieno possesso della volontà; questa nasce dall'intelletto, il quale è informato dall'essere ideale, che viene da Dio e pel quale l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Che se a Dio si deve un rispetto assoluto, l'uomo che n'è l' immagine merita rispetto per la sua naturale tendenza all'assoluto ; e perciò è oggetto di una vera obbligazione morale.

ARTICOLO SECONDO

Formola morale suprema del rispetto dovuto all'uomo.

427. *Riconosci praticamente l'uomo, come avente natura di fine*—.In questa formola si contiene ogni obbligazione che riguarda il rispetto dovuto all'umana natura; la quale, come si è detto pocanzi, ha in sè la ragione di fine, e non già di semplice mezzo. E siccome nessun essere che non sia persona può proporsi un fine e la personalità dell'uomo non è assoluta come in Dio,ma relativa; così quella formola diventa più chiara ove si esprima così: *Onora l'uomo come persona relativa*, cioè ordinata all'assoluto.

ARTICOLO TERZO

Divisione dei doveri verso l'uomo.

428. Non c'è dubio che noi siamo obbligati a riconoscere praticamente la natura umana, ovunque essa ci si presenti. Ora la natura umana ci si presenta tanto in noi quanto negli altri uomini.

Perciò una prima divisione dei doveri verso gli uomini è quella che è posta dalla natura stessa; ci sono dei doveri 1.° *verso noi stessi*, 2.° *verso i nostri simili*.

429. Qualunque poi sia l'oggetto della morale obbligazione, cioè o noi o i nostri simili, il pratico riconoscimento abbraccia due specie di doveri; altri dei quali proibiscono tutti quegli atti, tanto interni quanto esterni. I quali recano offesa all'umana natura; ed altri comandano la pratica di quegli atti, che promovono il bene proprio dell'umana natura: quelli son chiamati comunemente doveri *negativi*, e questi *positivi*. Non può dire infatti di riconoscere l'uomo per quell'ente ch'egli è colui il quale, sia con l'animo sia con l'opera esterna, lo offende e gli fa male; nè colui il quale, limitandosi a non cagionargli nè bramargli alcun male, non si cura di fargli alcun bene. Ecco dunque un'altra divisione generale dei doveri verso gli uomini in *negativi* e *positivi*, gli uni e gli altri necessarî egualmente al pratico riconoscimento dell'umana dignità.

430. L'uomo, per ultimo, si può considerare o nella sua stessa *essenza*, cioè come *natura umana*, o ne' suoi *accidenti* e nelle *speciali relazioni* in cui si trova. Considerati nel primo aspetto, tutti gli uomini sono eguali; perchè tutti, senza veruna eccezione, sono forniti di personalità, tutti perciò partecipano agli stessi beni dell' umana natura, tutti tendono a uno stesso fine; il dotto e l' ignorante, il povero e il ricco, l' adulto e il bambino, il suddito e l' imperante, presi semplicemente come uomini, godono tutti di una perfetta *eguaglianza* e non presentano più veruna differenza. Non è così delle speciali e avventizie relazioni, in cui si trova ciascun uomo riguardo a quegli uomini coi quali convive: questo è il campo delle differenze accidentali, nascenti dagli atti particolari di ciascun uomo e dallo stato di società in cui è entrato.

Che se si dà un' essenziale eguaglianza in tutti gli uomini e si dànno delle accidentali differenze tra di loro, nascenti dai varî rapporti in cui possono trovarsi, forz' è che, anche tra i doveri verso gli uomini, ce ne siano altri così essenziali che si estendono a tutti e a ciascun uomo indistintamente, altri che nascono dalle particolari e avventizie relazioni degli uomini fra loro. Ecco dunque un'ultima divisione dei doveri verso gli uomini in doveri *essenziali* o *generali* verso l'umana natura, e doveri *avventizii* o *speciali* gli uni e gli altri egualmente obbligatorî, perchè l'essere deve riconoscersi così nell' essenza come ne'suoi modi.

CAPO SECONDO

Dei doveri verso noi stessi.

ARTICOLO PRIMO

Natura speciale dei doveri verso noi medesimi, e loro divisione

431. Alcuni osservando che l'uomo non può avere dei *diritti* verso di sè, mentre all'esistenza del diritto si richiedono due persone, han creduto, di poter conchiudere che non si dànno *doveri* verso noi stessi. Ma oltrechè questo ragionamento suppone che il dovere nasca dal diritto, quando invece non c'è diritto, almeno umano, che non sia preceduto da un dovere; quanti doveri ci sono che non dànno luogo a verun diritto? I doveri di beneficenza, per tacer di tanti altri, sono di questa specie.

432. Si opporrà che il dovere suppone almeno un oggetto; e che perciò non si possono ammettere dei doveri verso noi stessi, mentre noi siamo i soggetti dell'obbligazione, e non già gli oggetti. Noi inoltre amiamo il nostro bene per necessità e non possiamo farci alcun torto, mentre nessuno odia sè stesso.

Quanto alla prima ragione, essa non ha veruna forza, perchè noi possiamo essere e siamo a un tempo e subietti dell'obbligazione morale e obietti. Infatti per mezzo della percezione del ME, noi ci percepiamo obiettivamente, diventiamo obietti a noi stessi, ascrivendoci nella gran classe degli enti; e così contempliamo la nostra sussistenza alla stessa maniera che percepiamo quella che è propria di tutti gli altri enti distinti da noi. Ond'è che noi possiamo, e dobbiamo anzi riconoscere praticamente in noi stessi la natura umana nè più nè meno di quello che facciamo rispetto agli altri uomini, accoppiando in noi la doppia condizione di subietto e di obietto dell'obbligazione morale.

L'altra ragione non tiene nè pur essa, perchè, se bene poi abbiamo da natura un istinto irresistibile che ci porta ad amarci, finchè però ci amiamo in forza di quell'istinto, non facciamo niente di nobile e di lodevole. Ma noi, oltre questa tendenza, abbiamo di più ricevuto la ragione e la volontà, con cui possiamo volere il bene anche subiettivo per un fine più nobile, qual è quello di riconoscere l'entità delle cose, com'è in sè stessa: e per questa maniera possiamo e dobbiamo amarci obiettivamente, nobilitando l'amor nostro col fine suddetto, e piegando i nobili istinti di natura al fine universale del Creatore. Inoltre, chi non sa che l'uomo abusa del libero arbitrio a danno della propria perfezione e felicità? Si dirà che, operando così, egli non viola i più gravi doveri verso la dignità della propria natura? Non si può dunque negare che l'uomo abbia dei doveri anche verso sè stesso. E questi sono di tanta estensione, che non si può violare un dovere

qualunque verso Dio verso gli altri uomini, senza violare in pari tempo i doveri verso di sè; perchè essendo noi tenuti a rispettare e perfezionare anche in noi la natura umana, noi invece con qualunque atto immorale verso qualsivoglia intelligenza veniamo a disconoscerla e deteriorarla.

433. Passiamo alla divisione di questi doveri. In generale, noi adempiamo l'obbligo di riconoscere praticamente in noi l' umana natura, promovendo il bene proprio della specie umana.

434. Il bene conveniente all'umana natura è di tre maniere, rispondenti alle tre forme dell'essere e alla triplice facoltà dell' uomo, l'*intelletto*, il *sentimento* e la *volontà*. Il bene dell' intelletto è la *verità*, il bene del sentimento è la *felicità* o più genericamente il *bene eudemonologico*, e il bene della volontà è la *virtù*. Il principale però di questi beni, quello a cui gli altri sono subordinati, è il bene della virtù, della perfezione morale. La legge morale in fatti non può prescrivere propriamente se non il bene morale. Siccome però questa specie di bene richiede come mezzo indispensabile anche il bene della verità, o sia di tutte quelle cognizioni che servono all' uomo di mezzo per tendere alla propria perfezione morale; così anche la ricerca della verità diventa in noi un dovere. Il bene eudemonologico poi o non è che una conseguenza della virtù costantemente praticata, o un mezzo per praticarla; è il premio della virtù della vita futura, o uno stato buono presente, necessario alle operazioni della volontà, onde tutti i doveri che abbiamo verso di noi s' incontrano in quello di perfezionare la nostra volontà per mezzo degli atti morali.

435. Cionondimeno giova distinguere queste tre categorie di doveri, rispondenti al triplice bene dell'umana natura; perciò tratteremo 1.° del dovere assoluto di *acquistare la propria morale perfezione*; 2.° del dovere di *coltivare il proprio intelletto*; 3.° del dovere di *tendere al proprio bene eudemonologico*.

ARTICOLO SECONDO

Del dovere della propria perfezione morale.

436. L' uomo, come vedemmo nella Psicologia, è fatto per la virtù, la quale è l' abito del pratico riconoscimento dell'essere. Quando l' uomo avesse acquistato pienamente e perfettamente questo abito, egli sarebbe giunto a quell' ultimo sviluppo, a quella piena perfezione, a cui è naturalmente destinato. Ora, in questa vita l'uomo, sia perchè segue le leggi dello spazio e del tempo, sia perchè ha in sè una tendenza al male che non si distrugge se non con la morte, non raggiunge mai quella cima di perfezione morale di cui la sua natura è suscettibile. Di qui il dovere di *promovere incessantemente la propria perfezione morale*, e ciò sì negativamente che positivamente.

437. Da questo dovere generale ne discendono molti altri particolari. Ma prima d'ogni cosa bisogna distinguere tra i *precetti* e i *consigli*. Tutto ciò che è *necessario* al pratico riconoscimento dell'essere, all'eseguimento dell'ordine morale essenziale, appartiene al precetto, inchiudendo una vera obbligazione, quella stessa che è propria della legge morale. Tutto ciò invece che è buono e virtuoso, e che serve maggiormente al riconoscimento pratico dell'essere, ma che si può tuttavia omettere senza offesa dell'essere stesso, senza disordine morale, e che quindi è *libero*, non è un precetto, ma un semplice consiglio. E di precetto, per esempio, ogni dovere proibitivo che vieta l'offesa dell' essere; sono di precetto tutti quei doveri di beneficenza, che non si possono ommettere senza rendersi insociali e inumani; di precetto pure sono quei doveri religiosi, che son voluti dal dovere generale del culto divino. Ma il rinunciare anche ai piaceri e ai comodi leciti e onesti,per meglio attendere alla propria perfezione; ma il distribuire le proprie sostanze ai poveri; in breve il praticare tali atti di virtù che senza colpa nè ingiuria verso alcuno si possono ommettere, tutto ciò non è che di consiglio.

438. Stabilita questa distinzione, diciamo che l' uomo ha un preciso dovere di adornarsi l'animo di tutte quelle virtù morali che rispondono ai precetti; senza di ciò egli mancherebbe di quell'amore dell'essere che è necessario al pratico riconoscimento di esso. Rispetto a'consigli, quantunque nessuno vi sia obbligato, non si possono tuttavia disprezzare, senza mancare all'amore della virtù e dell' ordine morale. Sarebbe cosa imprudente, e pericolosa alla stessa perfezion morale di precetto, l' abbracciare i consigli per seguire un impulso giovanile alla virtù, un impeto che passa e non dura: ma dimostrerebbe un animo alla virtù avverso chi punto non curasse i consigli e non li abbracciasse almeno col desiderio.

439. Abbiam detto che il dovere di promovere la propria perfezione ne inchiude molti altri. Infatti chi vuol perfezionare moralmente sè stesso deve 1.° *Studiare la legge morale*, onde sempre più abilitarsi a distinguere in tutte le cose il bene dal male, l'obbligo dal consiglio, il lecito e onesto dall'illecito e dallo sconveniente, e così via. 2. *Studiare sè stesso*, per conoscere le proprie potenze, le proprie inclinazioni, i vizi e i difetti, in breve tutti i bisogni morali individuali. 3.° *Attendere incessantemente agli obblighi del proprio stato e della propria professione*, eseguendo tutti quei doveri individuali, che sono richiesti o dallo stato e della professione abbracciata, o da particolari circostanze in cui si trova ogni individuo. 4.° *Fuggir l'ozio e assumere una occupazione conveniente*; giacchè noi siamo nati alla fatica e all'azione, non all' ozio e alla vita sfaccendata, la quale inchiude necessariamente l' infrazione dell'obbligo di svilupparsi e perfezionarsi a seconda della capacità naturale. 5.° *Infrenare gli ap-*

petiti inferiori, con l'acquisto della castità, della sobrietà e temperanza nell' uso del cibo e della bevanda, con la modestia in tutti gli atti, con la fuga di ogni esorbitanza nella ricerca dei beni di fortuna, dell' onore e della fama., insomma col sottomettere i bassi istinti e tutte le potenze alla ragione, acquistando così un pieno dominio su di sè stessi. 6.° *Aspirare ad eseguire ogni dovere con la massima perfezione*; il che si ottiene con l' acquisto degli abiti morali, e con lo sforzo continuo di far crescere in intensità l'amore alla legge e all'ordine morale; sforzo che non può mai cessare, attesa la limitazione naturale delle nostre facoltà e la pugna continua dei bassi istinti con la ragione.

ARTICOLO TERZO

Del dovere di coltivare il proprio intelletto.

440. Una condizione indispensabile a operar moralmente è la cognizione delle cose; quindi il dovere della perfezione morale implica il dovere della perfezione intellettuale. La scienza perciò non è un dovere per sè, ma relativo al bene morale, unico bene che abbia la ragione di *fine ultimo*.

441. Nel coltivare il proprio intelletto si devono seguire le regole seguenti:

1.° *Nell' acquisto della scienza si deve avere per fine il bene morale.* Tolto questo fine, l'uomo non può attendere alla scienza fuorchè per un fine subiettivo, qual sarebbe o il semplice diletto proveniente dalla contemplazione della verità, o l' ostentazione e il desiderio della gloria, di che non c' è cosa più vana e irragionevole, mentre la verità non è una produzione del nostro intelletto, e la lode si deve unicamente alla virtù.

2.° *Allo studio della verità bisogna accostarsi con animo retto.* Le disposizioni dell' animo decidono in gran parte della buona riuscita. La verità vuol essere cercata senza prevenzioni, quali sono lo spirito di parte, gli errori preconcetti e sostenuti con pertinacia, la presunzione, l'amore di cose nuove e straordinarie e di una scienza peregrina e basata sulla stima delle nostre vedute individuali, molto più poi le passioni, le quali fan velo alla ragione e l'assottigliano a trovare ciò che loro è favorevole. Tolti questi ostacoli, l' intelletto si piega docilmente alla verità, ove essa si manifesti, o per lo meno si astiene dal giudicare con leggerezza, ove non riesca a scoprirla.

3.° *Nell' acquisto delle cognizioni si deve fare una scelta ragionevole.* Infatti 1. si deve acquistare una distinta cognizione del bene e del male morale, cioè sì della legge naturale che delle leggi positive, sotto cui viviamo; e perciò di tutti i nostri doveri che riguardano i costumi e la religione. 2. Dopo queste cognizioni, si devono preferire quelle che sono necessarie allo stato e alla

professione che abbiamo abbracciata, perchè ciascuno stato e ciascuna professione ha i suoi doveri particolari. 3. Per ultimo è commendevole il coltivare qualche arte o scienza anche fra quelle che non sono necessarie all'adempimento dei nostri doveri individuali, nel che si deve aver la mira di far la preferenza a quelle che possono agevolarci sempre più l'acquisto della nostra perfezione morale.

ARTICOLO QUARTO

Del dovere di procacciare il nostro bene eudemonologico.

442. Il bene eudemonologico consiste nella perfezione del nostro sentimento. Il sentimento poi è di due maniere, *spirituale* e *corporeo*.

443. Abbiamo distinto nella Psicologia i diversi gradi del bene eudemonologico che sono il *piacere*, l' *appagamento*, la *felicità* temporanea di questa vita, e la *beatitudine*. Ora il bene proprio dell'uomo non può essere che un bene corrispondente alla sua natura non solo animale, ma principalmente razionale; quel bene poi al quale è ordinato in ultimo dalla sua natura, non può essere che la beatitudine. Gli altri beni, cioè la perfezione del sentimento corporeo, l'appagamento e la felicità di questa vita non hanno la natura di *fine*, ma di *mezzo*. Perciò il principale dovere rispetto al bene eudemonologico, è quello di tendere al bene della vita futura; gli altri devono essere sacrificati, qualunque volta ciò sia necessario al conseguimento di essa.

444. *Dovere di tendere al bene della vita futura.* Iddio non poteva creare degli esseri intelligenti attivi, senza infonder loro un desiderio irresistibile di uno stato pienammente felice, cioè del possesso di ogni bene possibile di cui un' intelligenza finita possa godere. L' uomo che sente in sè questo desiderio, non può trascurarlo o soffocarlo, senza far contro alla natura e ai disegni santissimi e sapientissimi del Creatore.

445. Si dirà che, se noi portiamo da natura questo desiderio irresistibile, è ridicolo l'asserire che si dia il dovere di secondarlo. Ma questa ripugnanza svanisce ove si osservi, 1.° che noi siamo obbligati a secondare questo desiderio *attivamente* e *liberamente*, perchè, fino a tanto ch' esso esiste nello stato d' *istinto necessario*. non ha ancora un *atto*, ma è solo una *potenza*, o se ha un atto, questo non è ancora *morale*: 2.° che nello stato attuale, in cui non abbiamo una *percezione* del bene assoluto ma soltanto il *concetto* di esso, mentre invece abbiamo delle reali percezioni dei beni finiti e corporei, noi siamo tenuti a proporci il bene assoluto come fine, usando dei beni finiti come di mezzi per conseguirlo. Coloro pertanto che della ricerca del sommo bene, proprio della vita futura, non si prendono pensiero, non peccano

soltanto contro Dio, ma ancora contro la dignità dell' umana natura di cui sono parte.

446. Non potendosi conseguire la felicità futura, senza adempiere all'ordine morale, questo dovere trae con sè anche tutti gli altri fin qui accennati; giacchè noi dobbiamo procurarci la perfezione morale e coltivare il nostro intelletto anche pel fine di conseguire quel bene supremo a cui siamo ordinati, non potendosi dire che noi amiamo l'essere ordinatamente, se non cerchiamo di giungere colà dove da natura siamo indirizzati.

447. *Doveri che riguardano il bene eudemonologico temporaneo.* La felicità temporanea, intesa come uno stato di gioia che nasce dal testimonio della buona coscienza e da una viva speranza dei beni di un' altra vita, non può essere l' oggetto di un dovere; chè non è in nostro potere di averla quando vogliamo. Quanti, se bene virtuosi, non godonó di questa gioia e di questa pace esuberante! Non c' è dubio però, che noi siamo tenuti 1.° a non porvi un ostacolo volontario, mentre essa può servirci di stimolo a camminare alacremente nella via della virtù; 2.° a non inorgoglirecne allorchè ne godiamo, ma a mantenere quella moderazione che nasce dal sentimento del proprio nulla.

448. Rispetto all' appagamento, che è quello stato tranquillo è quieto, il quale proviene dal giudizio che facciamo sullo stato della nostra coscienza, esso è necessario per l'esercizio della virtù e di tutti i nostri doveri. Perciò dobbiamo 1.° cercare di conseguirlo, se ancora non lo godiamo; 2.° studiarci di mantenerlo, se lo godiamo; 3.° sforzarci di ricuperarlo, se l' abbiamo perduto. Il che faremo stando attenti che non sorga in noi alcun affetto troppo veemente, che spinga poi la volontà a partiti imprudenti e precipitosi, e che sconvolga le operazioni della ragione.

449. *Doveri che riguardano il sentimento corporeo.* L' incessante produzione del sentimento fondamentale corporeo, secondo abbiam detto altrove, costituisce la vita dell' *anima corporeamente sensitiva.* E la produzione dei fenomeni subiettivi ed estrasubiettivi del corpo organico in quanto è termine, del sentimento costituisce la vita del *corpo.* Questi due termini, il senziente e il sentito, non si possono disseparare, senza che cessi la vita dell'*animale.*

L' uomo subietto in pari tempo intelligente e animale, non può eseguire nessun' operazione razionale e volitiva senza il concorso del sentimento corporeo e delle sue modificazioni, che gli prestano lo stimolo e la materia sì delle cognizioni che dell' esercizio delle sue potenze. Dunque l'uomo non può far senza 1.° della vita animale, 2.° del buono stato e dello sviluppo delle sue potenze sensitive. Che se egli è tenuto a perfezionarsi intellettivamente e moralmente, è tenuto per indeclinabile conseguenza anche alla *conservazione e perfezione della vita animale*, mezzo e strumento della perfezione morale. La perfezione poi della vita ani-

male consiste in due cose, 1.° nella *sanità corporea*, 2.° nell'*acquisto di quegli abiti animali che servono al migliore esercizio delle potenze razionali e morali.*

450. Tre dunque sono i doveri principali che noi abbiamo rispetto alla vita animale: 1.° *la conservazione della vita*; 2.° *la conservazione della sanità*; 3.° *l' acquisto degli abiti animali umani* necessarî all'adempimento dei doveri morali.

451. La vita umana, che è l' attuale nostra esistenza come enti razionali-animali, è bensì una nostra proprietà, la prima proprietà, fondamento di tutte le altre nell'ordine dei beni fisici e sensibili; ma anche di questa proprietà noi non possiamo fare un uso irragionevole, ma dobbiamo impiegarla allo scopo di acquistarci la perfezione morale. Dunque non possiamo spogliarcene, nè attentare in verun modo contro di essa, perchè essa è congiunta con un principio personale, fornito di morale dignità, e perciò degno di morale rispetto. Perciò la conservazione della vita è un dovere che discende 1.° dalla formola negativa — *Non far male a nessuno*; 2.° dalla formola positiva — *Promovi la tua perfezione morale;* 3.° esso è voluto anche dalla ragione, che non può a meno di riconoscere la vita come un dono del Creatore, e quindi il diritto ch' egli ha sì della vita che della morte; e nell' istinto irresistibile che abbiamo alla vita e abborrimento alla nostra distruzione, non può non riconoscere la volontà del Creatore; 4.° esso ci è inculcato anche dalla legge divina — *Non ucciderai.*

452. Il *suicidio* per conseguenza è la più grave infrazione di questo dovere, offensivo alla persona umana, cui spoglia di un bene relativo sì, ma che è condizione di tutti gli altri, offensivo al dovere della morale perfezione; offensivo quasi sempre ad altre persone che dalla morte del suicida vengono a soffrire un danno ingiusto;offensivo finalmente alla volontà e alla providenza divina.

453. Già s' intende che parliamo del suicidio libero in sè o in causa, e non già del suicidio patologico o cronico, effetto di uno stato morboso della mente e del sentimento corporeo. Dissi libero in sè, o in causa; poichè infatti il suicidio ripugna talmente alla ragione e all'istinto, che sembra non potersi commettere, se non da chi ha perduto l' uso della prima e il senso del secondo; su di che noi non vogliamo far questione. Intanto è certo che a tale stato, meno i casi patologici, non si giunge se non per propria colpa. Le forti passioni non frenate a tempo, la debolezza d'animo generata dalla incùria della perfezione morale, la lettura di libri che riempiono la mente d' idee false o esagerate, che ingombrano lo spirito d'immagini melanconiche e nere, che sconvolgono il cuore suscitando desideri e affetti inesplebili, queste sono le principali cagioni di un tanto eccesso; e a queste cagioni l'uomo può e deve porre una forte barriera fin da principio. Del resto, se una subita e gravissima sciagura possa spingere un uomo a questo eccesso, senza lasciargli campo a fare un pieno uso della libertà, special-

mente ove altre cause abbiano cominciato a indebolirla, se, dico, un tal caso possa verificarsi, non è dell' uomo, ma di Dio il giudicarne.

454. Dire che, quando una sventura è resa intollerabile, la sola morte può cessarla, è cadere in una petizione di principio. Una sventura potrebbe dirsi intollerabile allora soltanto, che non fosse più mitigabile in verun modo; e siffatta sciagura non può essere che la perdita del bene assoluto, senza speranza di ricuperarlo, senza sollievo di sorta. Ma questa perdita così concepita nella vita presente non ha mai luogo; e la perdita dei beni finiti e contingenti è sempre riparabile con l' acquisto di altri beni di pari natura; ove poi questa perdita sia portata pazientemente, ci rinfranca nella speranza di un premio avvenire. Ma il vero si è, che coloro i quali pretendono scusare il suicidio con l'ipotesi della sventura intollerabile, o non credono all' immortalità dell' anima e ai beni della vita futura, o si creano una vita futura a loro capriccio.

455. I. Il suicidio non si deve confondere col *sacrificio della vita* fatto per una giusta causa. Siccome la vita attuale del corpo non è informata e per così dire assorbita dal bene assoluto, ed è quindi un bene relativo; così, qualora la legge morale o lo voglia o lo consigli, non solo sacrificandola non si pecca contro la propria conservazione, ma si compie anzi un' azione generosa e ammirabile. I martiri, che lieti volavano alla morte più tosto che rinunciare alla fede e sacrificare agl'idoli; chi preferisce di morire, anzichè commettere un' azione ingiusta o inonesta; quei prodi che spargono il loro sangue per difendere la patria; chiunque tratto da un sentimento eroico di carità espone la propria vita per salvare l' altrui posta in grave pericolo, tutti costoro sono certamente oggetti di gratitudine e d' ammirazione.

456. II. La sanità del corpo, per quanto dipende da noi, è un dovere non meno grave della conservazione della vita, essendo necessaria all' uso il più perfetto e durevole delle nostra facoltà. Ond'è che noi dobbiamo porre in pratica tutti que' mezzi che concorrono a mantenere o a ricuperare la sanità del corpo. Tali sono 1.° la mondezza del corpo, e tutto ciò ch' essa richiede; 2.° la salubrità e frugalità degli alimenti; 3.° la fuga dell' intemperanza, e specialmente della dissolutezza; 4.° la cura, non già soverchia, ma ragionevole e moderata di evitare ogni pericolo di contrar morbi.

457. III. Per ultimo siam tenuti a far acquisto di quegli abiti animali che costituiscono la perfezione della vita corporea, e che si ricercano al pieno adempimento dei nostri doveri. Di qui il dovere della *fatica*, sotto il qual nome intendiamo l'esercizio moderato, ma abituale e ordinato delle forze del corpo di tutte le facoltà animali che concorrono con le loro operazioni a quelle dell'intelletto e della volontà. Laonde fuga dell'ozio e della vita molle ed effeminata, la quale snerva le forze sì del corpo che dell'anima; tolleranza di tutti quei dolori ed incomodi che non pregiudicano

alla salute e chè sono compagni indivisibili della vita umana; astinenza da tutto ciò che serve a ingagliardire i cattivi istinti e sottrarli al dominio della ragione; finalmente pratica di tutti quegli esercizî, che servono a render vigorose ed agili le membra del corpo, che conducono all'acquisto di quelle arti che sono mezzi indispensabili per istruire l'intelletto, quali sono le arti del leggere e dello scrivere, e va discorrendo: doveri i quali, se non sono tutti della stessa importanza e gravità, considerati però nell'assieme, non sono men gravi degli anzidetti.

ARTICOLO QUINTO

Doveri spettanti allo stato esterno.

458. Finora abbiamo studiato i doveri che ha l'uomo verso sè stesso, considerato il suo stato interiore: ma egli ne ha degli altri, nascenti dalla condizione esterna, cioè dai rapporti che ha con gli altri uomini e con le cose. Dal rapporto che ha con gli uomini nasce in ciascuno il dovere di *aver cura della buona fama*; dal rapporto con le cose, il dovere di *aver cura dei beni materiali*, o come diconsi di *fortuna*.

459. Il desiderio del *buon nome*, dell'altrui *riputazione* è un istinto di natura. La riputazione infatti consiste nel giudizio che gli altri fanno della nostra moralità. Ora il desiderio che altri faccia di noi un giudizio favorevole e ci porga onore e rispetto, è cosa naturale e istintiva. E finchè si restringe entro certi limiti, è cosa buona e onesta; il cercare poi di meritarci l'altrui stima e riputazione è anche un dovere. La stima infatti 1.° è dovuta alla persona umana, e noi veniamo a disconoscerne la dignità morale, se la esponiamo all'altrui disprezzo con opere vituperevoli; 2.° è dovuta a noi, quali membri della società, per cui vestiamo un carattere speciale.

460. L'onore e la stima, così come la lode, non è dovuto che alla virtù. Bisogna però distinguere la stima o il buon nome dalla lode. Del buon nome ognun deve avere tutta la cura, come di cosa necessaria per sè e per gli altri. La lode, benchè sia dovuta alla virtù, non dobbiamo ambirla, e perchè la virtù vera riconosce Dio come sua prima origine da cui deriva negli uomini la forza di operare il bene, e perchè noi portiamo da natura una tale disordinata propensione alla propria preminenza che le lodi facilmente ci seducono e ci gonfiano. Il nostro dovere pertanto si restringe alla cura del buon nome; e anche riguardo a questo la legge naturale ci prescrive delle cautele. Giacchè 1.° non dobbiamo curare che la stima degli uomini probi, perchè non dobbiamo temere il giudizio se non di questi: 2.° non dobbiamo ambirla eccessivamente, ma moderatamente, cioè non per sè, nè per vanità e fomento d'orgoglio e d'amor proprio, ma perchè necessaria a mantenerci nella

più stretta relazione con gli altri uomini; e dobbiamo accoglierla umilmente, non dimenticandoci i nostri difetti: 3.° non dobbiamo operare il bene per ambizione di onore, ma sempre pel fine ultimo della bontà morale; e poichè il godere l' altrui stima non dipende sempre da noi, così guardandoci sempre dal non demeritarla, non dobbiamo tuttavia affliggerci soverchiamente, quando ci è negata; pensando che la verità non può stare lungamente occulta, e traendo anzi un' istruzione morale dall'errore o dall'ingiustizia altrui; egli è anche più utile e sicuro per noi il vivere oscuri e non curati, che l' essere celebrati e applauditi. Lo spirito evangelico ha in ciò corretto molti errori.

461. Fra' quali errori uno de' più gravi è quello di difendere il proprio onore con mezzi materiali o impropri, per esempio col duello. Se noi abbiamo un dovere di curare la nostra fama e riputazione, senza dubio abbiamo anche il diritto di difenderla contro coloro che tentano di rapircela. Ma l' onore, bene spirituale e morale non può essere difeso se non con mezzi della stessa natura, cioè con la ragione, sventando le altrui calunnie, e dimostrando l' ingiustizia delle altrui offese. Molti invece, confondendo il vero disonore con la umiliazione che si viene a soffrire in forza di una calunnia o di un insulto, credono non essere in alcuni casi altro mezzo di ricuperare l' onore, se non quello di sfidare l' offensore al duello.

462. Il *duello privato*, del quale soltanto parliamo, è—un combattimento fra due persone, intrapreso di loro privata autorità, premessa la sfida, e con animo di uccidersi o ferirsi, affine di decidere una controversia tra loro insorta —. Un tal combattimento non può essere più ingiurioso, sia alla moralità, mentre si espone a pericolo senza giusto motivo la vita e l'integrità del corpo, della cui conservazione abbiamo già dimostrato il dovere: sia alla ragione, mentre si pretende decidere una questione di diritto o con l' abilità della scherma, o con l' eventualità di un fatto; e la questione resta ancora intatta anche dopo l' evento; bene spesso perisce chi a ragione, e resta illeso il colpevole; sia al bene pubblico e privato, perchè ove questo uso barbaro e stolto si moltiplichi e si legittimi dall' altrui esempio, non c' è più un ritegno alle vendette private e alla sovversione dell' ordine sociale.

463. I duellanti pretendono legittimare il duello dicendo che il motivo onde vi sono mossi è la riparazione dell'onore. L'offeso, sfidando l' offensore al duello, crede mostrare che a lui preme di più l' onore che la vita stessa. Lo sfidato poi, che anch' egli pretende essere offeso nell' onore, crederebbe di mostrarsi uomo timido e vile, se non accettasse la sfida. Io non nego che un' opinione volgare possa riputare il duello come un mezzo in certi casi necessario di vendicare il proprio onore. Ma il vero si è, che una tale opinione è assurda e degna più tosto dei tempi barbari, anzichè dei secoli illuminati. Tanto chi dà la sfida, come quei che l'accetta,

mostra di non avere un giusto concetto dell'onore, e di appigliarsi al pessimo dei partiti. Se l' onore fu offeso, in che modo vi ripara il duello? Vi ripara egli con l' offerta e con l'accettazione del duello. o con l' esito del medesimo? L'esito è incerto; a si darà molte volte che chi ha ragione in diritto la perda nel fatto : dunque l' esito lascia ancora intatta la controversia. Forsechè l'offerirlo o l'accettarlo è una prova che si ha ragione? No, perchè tanto chi sfida, come chi accetta, si trova a parità di condizione; il coraggio fin qui è eguale in entrambi, e il duello dato o accettato non prova di più della persuasione che ciascuno ha di aver la ragione dalla sua parte. Che diremo poi dell' opinione pubblica? Questa è già decisa anche prima del combattimento; giacchè il pubblico ha già deciso per parte sua chi dei due abbia torto o ragione. Gli uomini saggi e moderati loderanno sempre colui, che, avendo dalla sua parte la ragione, non accetta una prova che gli viene offerta da un prode schermatore che ripone la sua logica nella spada. Gli altri poi, poco curandosi della controversia, già decisa anche per loro, prenderanno di questo fatto quell'interesse che si vuol prendere d' ogni fatto un po' strepitoso e di esito incerto; stimeranno un vile colui che si ritira, perchè avevano voglia di assistere a una prodezza, e forse esulteranno alla caduta dell'un dei due, perchè avevan preso anticipatamente partito per il superstite. Il duello dunque lascia il diritto e la ragione al loro posto. Se un ribaldo o un calunniatore ti offese nell' onore, pensa che la calunnia e l'affronto il più delle volte fanno maggior male al loro autore che al paziente. Ad ogni modo è a cercarsi tutt' altra via per andare al riparo; la vera virtù e il vero valore a questi colpi non soccombono; la prudenza e la superiorità d' animo valgono ben più che il falso coraggio di cimentarsi in duello.

464. Passiamo al dovere di aver cura dei beni di fortuna. Questi non sono nè pur essi dei beni appetibili per sè, ma soltanto come mezzi per la conservazione della vita e della sanità, per la perfezione delle nostre potenze intellettive e sensitive, e quindi rimotamente per la perfezione morale. Considerati così, i beni di fortuna non si devono nè appetire e procacciare come fine ultimo, nè trascurarsi, quasi fossero di ostacolo al perfezionamento morale, nè finalmente dilapidarsi. Al contrario 1.° si devono *procacciare con giustizia e moderazione,* 2.° si devono *usare sapientemente.*

465. La giustizia prescrive che nell' acquisto delle ricchezze nei contratti di compera, di vendita, di permuta non si violi il diritto di nessuno, non si usino frodi ed inganni, non si rechi insomma a veruno un danno ingiusto e volontario. La moderazione poi vuole, che non si tenda ad accumulare le ricchezze senza uno scopo, non solo giusto, ma anche nobile e onesto; che non si cerchino con ansia e avidità ciò, che mostrerebbe un attacco vizioso al possedere, ma che si serbi in ciò regola e misura, consultando i bisogni veri e non supposti, necessari e non superflui.

466. L'uso delle ricchezze deve essere saggio e onesto. Vale a dire che dobbiamo 1.° regolare le uscite per modo, che non soverchino le entrate, fuggendo egualmente i due estremi opposti della prodigalità e dell'avarizia; 2.° impiegarle onestamente per modo, che in primo luogo si proveda ai bisogni più urgenti e alle prime necessità della vita, e del superfluo si faccia quell' uso che le circostanze particolari a ciascuno suggeriscono. È lecito a ciascuno di consumare parte del superfluo in onesti piaceri, giacchè anche questi sono giudicati necessari qual sollievo dell' animo; il di più non può essere impiegato saviamente fuorchè nell' adempimento dei doveri di beneficenza.

Ma fin dove si estende il necessario e l'onestò, e dove comincia il superfluo? Questi limiti non si possono stabilire a priori, ma si devono determinare dal grado, dalla condizione e dallo stato di ciascuno, dai bisogni individuali che nessuno può conoscere meglio di chi ne è soggetto. Perciò la disparità di condizione fa sì, che uno potrebbe spendere il doppio di un altro, e tuttavia questi potrebbe dirsi prodigo, e quegli avaro.

467. Noi riconosciamo il dovere di conservare e accrescere i beni di fortuna: il Vangelo invece loda e consiglia la povertà volontaria. Non si dà forse in ciò un disaccordo tra la ragione e la rivelazione? Nessuno affatto. Il dovere che noi abbiamo stabilito rispetto ai beni di fortuna, è un dovere *relativo* e non *assoluto*, o più tosto un dovere che riguarda dei beni relativi, che sono *mezzo* e non *fine*. Ciò posto, qual è il fine ultimo dell'uomo e il dovere che trae con sè tutti gli altri? L'abbiam detto; esso è quello della propria morale perfezione. Se ci fosse dunque una via, più difficile sì ma tuttavia più sicura, di conseguire un tal fine, questa renderebbe e prudente e saggio il sacrificio volontario dei beni di fortuna. E tale è appunto la povertà volontaria, che il Vangelo non comanda, ma consiglia. È un consiglio non è mai proposto come un mezzo ordinario e comune di conseguire la perfezione morale, mentre un consiglio improvidamente abbracciato, cioè senza avere nè le forze nè la prudenza necessaria per ben eseguirlo, non conduce a perfezione, ma a rovina. Laonde il consiglio della povertà volontaria non invalida, ma conferma il precetto generale di aver cura del proprio patrimonio. Del resto il consiglio evangelico non sarà mai prudentemente abbracciato, se non quando chi rinuncia a ogni suo avere, erogandolo in opere di beneficenza, 1.° possa confidare ragionevolmente di aver dalla providenza divina dei mezzi onesti di sussistenza; 2.° non abbia alcun dovere speciale di provedere col proprio alla sussistenza di altre determinate persone, qual sarebbe il caso di un padre di famiglia; 3.° nella rinuncia delle proprie sostanze non abbia veramente altro fine che di agevolare a sè stesso il conseguimento della morale perfezione e dei beni della vita futura.

CAPO TERZO

Doveri verso i nostri simili in generale

ARTICOLO PRIMO

Donde si debba partire per conoscere i doveri verso gli altri uomini e qual sia la loro divisione.

468. Il dovere generale di rispettare e amare la natura umana si estende tanto a noi che agli altri uomini. Ma in che modo possiamo noi conoscere le esigenze, i bisogni, il bene insomma dei nostri simili, e in conseguenza anche i doveri che abbiamo verso di loro ? Questa cognizione non possiamo desumerla se non da quella che abbiamo di noi stessi. Infatti noi conosciamo noi stessi immediatamente; laddove la cognizione della natura e dello stato degli altri uomini non l'abbiamo che mediatamente, giudicando esser negli altri, del pari che in noi, la stessa natura da ciò che abbiamo 1.° la percezione dei loro corpi e delle varie operazioni che eseguiscono, simili alle nostre; 2.° dal linguaggio, mezzo di comunicazione tra noi e i nostri simili. Conosciuta poi l' identità di natura così in noi che negli altri, abbiamo un mezzo certo per giudicare quali siano i doveri che abbiamo verso i nostri simili.

469. Partendo da ciò, diciamo con sicurezza che tutti quei doveri generali che abbiamo verso di noi, li abbiamo pure verso degli altri. Ma noi bramiamo il bene e rifuggiamo dal male. Tutto quel bene pertanto che noi vogliamo ragionevolmente a noi stessi, lo dobbiamo volere anche agli altri; e dobbiamo a parità di ragione guardarci dal fare altrui quel male che non facciamo a noi stessi, nè vorremmo che altri ci facesse. Operando altrimenti, verremmo o ad amar noi stessi più degli altri, o gli altri più di noi, mentre sì in noi che negli altri c'è la stessa natura umana.

470. Ecco pertanto due classi di doveri che abbiamo verso gli altri uomini: la prima è di quelli che si chiamano *negativi*, o meglio *proibitivi*, perchè ci proibiscono di *far male altrui*; l' altra è di quelli che si chiamano *positivi* o *imperativi*, perchè ci comandano di *far bene altrui*. I negativi si chiamano anche doveri di *giustizia*; i positivi, doveri di *benevolenza*.

ARTICOLO SECONDO

Doveri di giustizia.

471. Talora si prende la parola *giustizia* a significare in generale ogni atto di pratico riconoscimento. Più specialmente però si adopera ad esprimere una forma speciale della moralità, che consiste nel *dare a ciascheduno il suo*, cioè nell'operare in mo-

do che siano intatti i diritti di ciascheduno, e non sia lor fatto alcun male. Presa sotto questo aspetto, la giustizia è virtù negativa ; e, se talvolta ci obbliga a degli atti positivi, non cessa per questo di essere un dovere negativo, perchè non comanda un' azione, fuorchè allora che qnesta è necessaria all'integrità dei diritti altrui.

472. Il dovere di non far male a nessuno riguarda tanto gli altri uomini, che noi stessi, perchè la natura umana, come si è detto, tanto è in noi, che negli altri. Ma quando si tratta degli altri, questo dovere veste un carattere tutto suo proprio. Se noi facciamo a noi stessi alcun male, non veniamo a ledere il diritto di nessuno ; giacchè non possiamo avere dei diritti verso noi medesimi, quantunque facendo male a noi, offendiamo i diritti di Dio. Ma ove noi facciamo del male agli altri uomini, la nostra azione è offensiva dei diritti non solamente divini,ma anche umani,di coloro cioè contro cui operiamo. Inoltre i doveri verso gli altri sono più gravi e più estesi in questo senso che , mentre noi possiamo liberamente rinunciare a certe azioni lecite e oneste a cui avremmo un diritto rispetto agli altri , non possiamo invece impedirle agli altri senza una lesione del dovere di giustizia.

473. Si noti però, che il male da cui dobbiamo astenerci rispetto agli altri, non è solamente quello che viola i loro diritti. Il diritto, come vedremo tra poco , non può essere da noi violato se non con delle azioni *esterne* ; ma forsechè il dovere negativo di non far male si restringe a questa sola specie di azioni ? La legge morale non proibisce qualunque atto anche interno,ingiurioso alla natura umana? Basterà al pratico riconoscimento degli altri , che noi ci asteniamo da quegli atti esteriori che impediscono o vero offendono l'altrui proprietà e libertà di operare ? No, certamente.

474. Bisogna dunque distinguere i doveri di giustizia in doveri semplicemente *morali* , e in doveri *giuridici* , come già abbiam fatto. Quelli riguardano il giudizio pratico e gli affetti, e questi le azioni esterne provenienti dagli affetti e dal giudizio pratico.

§ 1. — *Doveri di giustizia interni.*

475. La formola generica, che proibisce di far male altrui, si esprime così: *Non odiare nessuno.* L'odio, che è l'esclusione dell'amore, è la radice di tutto quel male che si può fare agli esseri intelligenti, anzi è la forma del male esso medesimo. L'affetto dell'odio, in altre parole il difetto di amore, è generato sempre da un falso amore subiettivo, al quale sacrifica ingiustamente il bene altrui. Ora, l'odio può limitarsi al giudizio pratico e agli affetti , o estendersi anche alle azioni esterne, dannose ai nostri simili. In questo paragrafo non parliamo che dell'odio interno.

476. Se la legge morale ci proibisce di odiare, ne seguita essere illecito 1.° il *desiderare alcun male*, sia dell'animo sia del cor-

po, a chi che sia: 2.° il *giudicare temerariamente* delle intenzioni e delle azioni altrui; intendo parlare di giudizî interni,e di giudizî basati su ragioni o affatto insussistenti o non sufficienti,a giudicare con certezza; nè solamente saranno illeciti i giudizi espliciti e assoluti, ma anche gl'ipotetici, che si chiamano *sospetti temerari*, allorchè si fondano anch' essi su prove mancanti, che noi, per la nostra mala volontà, accettiamo come più o meno probabili: 3.° *l'invidiare all'altrui bene*; l'invidia è quell' affetto che ci fa vedere di mal occhio il bene altrui, e ce ne fa attristare : 4.° il *macchinare vendette* ; la vendetta è di natura esterna, quantunque non sempre sia lesiva dell'altrui diritto ; ma non solo è illecita la vendetta reale, ma anche il pensiero di vendicarsi.

477. Queste, e somiglianti azioni, benchè non offendano il diritto umano, offendono tuttavia l'umana natura e il diritto divino; giacchè la natura umana merita un rispetto non solo esterno, ma anche interno, essendo anzi nell'animo che ha la sua sede, il suo principio la moralità; Dio inoltre ha un diritto assoluto che siano rispettate le intelligenze da lui create, le quali hanno con lui una somiglianza e tendono a lui. Il motivo poi, per cui diciamo che ogni atto di odio anche interno è lesivo dei diritti divini, si è che rispetto a Dio, il quale scruta i cuori e le reni, ed è puro spirito, non c'è distinzione d'interno ed esterno.

§ 2. — *Definizione del diritto.*

478. Prima di parlare dei doveri giuridici, ci conviene definire il diritto. Il *diritto* è -- la potestà morale o autorità di operare, protetta dalla legge morale, inducente negli altri uomini il dovere di rispettarla—.

479 Questa definizione presenta diversi elementi, tutti necessarî all'essenza del diritto e che giova analizzare. Questi elementi sono : 1.° Un' *attività subiettiva*, cioè una facoltà qualunque di operare, e di ricevere modificazioni : giacchè ad ogni subietto è essenziale il sentimento, che certo è passivo ; ma ogni passività inchiude un' attività. come abbiamo detto nella Psicologia. Ora, non ci può esser diritto, se non ci sia un subietto del medesimo, cioè un'attività o facoltà di operare. 2.° Un *principio personale*. All'esistenza del diritto non basta un'attività qualunque, ma si richiede un'attività personale ; giacchè di moralmente rispettabile non c'è che la *persona*, la quale, come si disse,è il principio attivo supremo di un soggetto intelligente. Il principio attivo supremo dell'intelligenza è la *volontà*, per la quale solamente l' uomo è *autore* e *padrone* delle sue azioni, e merita un rispetto morale. Perciò nè la forza bruta, propria degli esseri materiali, nè il semplice istinto sensuale, non possono essere subietti di diritto alcuno, perchè non possono dirsi padroni delle azioni che producono. La volontà poi, principio personale, è subietto di diritto, ancorchè

non sia giunta al suo pieno sviluppo, che è la *libertà*; giacchè ad esserlo basta che la libertà esista in potenza. Bisogna poi distinguere la libertà in sè considerata, dalla libertà considerata in rapporto agli altri uomini, che sono obbligati a rispettarla anche esternamente; questa si chiama *libertà giuridica* 3.° Un *bene esistente nell'azione*, o sia un esercizio della predetta attività, non inutile ma *buono* al suo autore. Se l'uso dell'attività personale non fruttasse un bene eudemonologico al suo autore, non si intende come potrebbe generare il dovere di rispettarlo e conferire un diritto alla persona. 4.° Un esercizio *lecito* di questa attività personale, tale cioè che sia protetto dalla legge morale; perchè non si può intendere come possa darsi il diritto di far ciò che è intrinsecamente inonesto e ingiusto, e che perciò è condannato dalla legge morale. Ond'è che, se anche un'azione fosse per sè lecita e onesta, ma diventasse immorale per l'intenzione e pel fine perverso a cui fosse ordinata dal suo autore, quell'azione non sarebbe oggetto di diritto, perchè è assurdo il pensare che ci sia diritto di operara immoralmente. Dal che però non seguita, che altri possa in ogni caso mettere un ostacolo a quell'azione; giacchè, s'ella è onesta persè, in quanto a ciò e prescindendo dall' intenzione che è tutta interna, egli ha veramente un diritto di farla. Che se conoscasi l'abuso che taluno è per fare del suo diritto, ben si potrà impedirlo, qualora si abbia in sè questo diritto. Sia dunque il principio, che nessuno ha diritto di operare contro la legge morale, benchè non esista sempre negli altri il dovere di rispettare una tale azione. 5.° Il *dovere negli altri di non impedire l'esercizio di questa attività*. È per questo che abbiam chiamato il diritto un'*autorità* o *potestà* di operare. Se non fosse negli altri questo dovere, il diritto sarebbe illusorio, potendosi da chi che sia turbare e distruggere, senza che altri potesse lagnarsene e dirsi ingiuriato.

§ 3. — *Delle varie specie di diritto.*

480. La definizione per noi data non abbraccia che la pura *essenza* del diritto. Se però noi guardiamo all'origine di esso, possiamo distinguere due specie di diritto, cioè il diritto *naturale* o *razionale*, e il *diritto positivo*: il primo è proprio di ciascun uomo e uguale in ciascun uomo, e si chiama *naturale* o *razionale*, perchè è compreso nella natura stessa dell'uomo e si fonda unicamente sulla ragione; il secondo invece è posto in essere dalle leggi positive sociali. Ond'è che quello acconciamente si chiama anche *individuale*, e questo *sociale*. Noi per ora, dovendo trattare dei doveri verso gli uomini in generale, non parleremo che del diritto razionale o individuale.

481. I diritti individuali altri sono *congeniti* o *innati*, e altri *acquisiti*. Il diritto congenito è quello di cui va fornito ogni uomo

fin dal primo istante della sua esistenza, e che perciò si fonda nella stessa essenza della natura umana. Il diritto acquisito poi è quello, che l'uomo si acquista mediante l'esercizio del diritto congenito ; giacchè in questo esercizio l'uomo acquista delle nuove facoltà o abilità, le quali costituiscono in lui altretanti diritti avventizî. A queste specie possiamo aggiungere anche i diritti *derivativi* o *traslati* , i quali nascono in conseguenza di qualche mutazione del diritto naturale, come avviene nei *contratti* che gli uomini fanno tra loro dietro vicendevole consenso.

482. I diritti connaturali o congeniti si suddividono in quattro classi principali. La prima classe abbraccia quei diritti che consistono nella *proprietà* o possesso giuridico di un bene; sia poi questo *connaturale*, come è tutto ciò che si contiene nella *natura umana*; sia *acquisito* con l'uso delle nostre facoltà naturali. Quest'uso stesso, cioè tutti gli atti spontanei leciti che noi facciamo, sono anch'essi dei beni acquisiti. La seconda classe è quella dei *diritti della libertà giuridica assoluta;* e consistono nella potestà di porre quegli atti il cui titolo si contiene nella stessa proprietà personale: tali sono quegli atti, che l'uomo può esercitare onde far acquisto di quei beni cui tende essenzialmente, cioè la verità la virtù la felicità. La terza classe è quella dei *diritti della libertà giuridica relativa*; i quali si estendono a quegli atti della persona, ai quali benchè non abbia un diritto assoluto, ove però siano rettamente esercitati,senza ingiuria di alcuno,non possono essere impediti dall'altrui arbitrio o malizia, perchè sono atti personali. Tal è, per esmpio, il diritto di occupare una cosa libera o da altri abbandonata; il diritto di camminare, di riposare, di esercitare un abito qualunque acquisito e in sè buono. La libertà giuridica di far questi atti si chiama *relativa*, perchè essi atti non sono buoni che relativamente,e l'uomo può in alcuni casi essere impedito dall'esercitarli; mentre invece il diritto ai beni essenziali della natura umana, quali sono la virtù la verità la felicità,appartiene alla libertà assoluta,e l'uomo non può esserne spogliato o impedito in veruna circostanza. L'ultima classe abbraccia *i diritti di coazione*; questi conferiscono all'uomo la potestà di difendersi contro l'altrui violenza, o d'impedire con ciò che altri lo spogli delle sue proprietà, o gli contrasti il libero esercizio dei suoi diritti. L'esistenza di questi diritti è provata dall'esistenza dei diritti precedenti; i quali sarebbero illusorî, se fossero scompagnati di quel diritto che ne guarentisce l'esistenza e l'esercizio.

483. I diritti poi individuali acquisiti si suddividono in due classi, cioè nei diritti così detti *di acquisita proprietà personale*, e nei diritti di *proprietà esterna*. I primi consistono nella potestà di esercitare i buoni abiti così animali o fisici, come intellettuali e morali. I secondi nella facoltà di possedere e di usare delle cose materiali esterne lecitamente acquistate.

484. Questi diritti di proprietà esterna, chiamati anche sempli-

cemente *diritti di proprietà*, si devono distinguere dal *diritto signorile* o *di dominio*. Il diritto di dominio è la potestà morale di usare dell' opera dell' uomo a proprio vantaggio, come fa il padrone rispetto al servo, in modo però che sia rispettata la dignità personale di colui della cui opera ci serviamo. Il diritto invece di proprietà non si acquista che sulle cose meramente materiali, che si possono usare in modo di consumarle, servendosene come di semplici mezzi.

§ 4. — *Regole per la derivazione dei diritti.*

485. Per poter rispettare gli altrui diritti bisogna conoscerli; a conoscerli fa d'uopo applicare l'idea di diritto alle diverse attività umane, e vedere quali di esse acquistino la morale dignità che loro conferisce l'essenza di veri diritti; finalmente a fare quest'applicazione è necessario seguire delle regole certe. Queste regole si possono ridurre alle tre seguente.

486. La prima regola è — risolvere i diritti *complessi* nei diritti *semplici*, dei quali sono composti, e provare l'esistenza di ciascuno di essi —. I diritti complessi sono quelli che involgono più diritti semplici; il diritto semplice poi è un'attività semplice per modo, che non può scomporsi in altre senza essere distrutta. Così per esempio, quello che si chiama *diritto di proprietà esterna*, ove si analizzi, si trova contenere un numero grandissimo di diritti semplici; giacchè esso esprime il diritto di disporre di una cosa a nostro volere; e questo diritto di disporre così di una cosa inchiude un numero grandissimo di azioni e di attività, ciascuna delle quali può considerarsi come un diritto semplice.

487. La seconda regola è questa: — L' esistenza di un diritto non è provata, finchè non sia provato che esso inchiude tutti gli elementi che costituiscono l'essenza del diritto —. Supponiamo che una data attività abbia tutti i caratteri del diritto, meno l' ultimo, che è il *dovere giuridico* negli altri uomini di rispettare quelle attività. In tal caso l'azione rispondente a quell'attività sarà bensì *lecita*, ma non darà il *diritto* di farla.

488. La terza regola è questa: — Se si dimostra che in alcuni uomini non c'è il dovere di non impedire una data azione, e in altri all'incontro c'è, allora quell'azione non è un diritto rispetto a quei primi, e lo è invece rispetto ai secondi —. Bisogna però distinguere i diritti *pieni* o *completi*, che sono quelli a'quali risponde un dovere giuridico in tutti egualmente gli altri uomini; e i diritti *non-pieni* o *relativi* ad alcuni uomini in particolore, che sono quei diritti ai quali risponde un dovere giuridico non in tutti gli altri uomini, ma solo in alcuni. Se un giornaliero ottiene dal padrone di riposar dal lavoro alcune ore più del convenuto, egli può disporre a piacer suo di quelle ore. A quelle azioni, benchè lecite, che il giornaliero fa in quelle ore concesse dal suo padro-

ne, egli non ha un diritto rispetto al padrone stesso, che potrebbe richiamarlo al lavoro, ma lo ha invece rispetto a tutti gli altri uomini, ne'quali c'è il dovere di non privarlo di quella sua libertà.

489. Il principio generale poi, col quale si deve stabilire la determinazione e derivazione di qual si voglia diritto, si desume dal carattere della *proprietà*, prendendo questa parola nella sua più ampia, e però più genuina significazione. Infatti la parola proprietà, presa nella sua nativa significazione, vuol dire la congiunzione di una cosa, sia poi sostanza o qualità, con un'altra cosa individua, congiunzione stabile, intera, esclusivo all'individuo stesso che la possiede. Ond'è che il concetto di *proprietà* 1.° suppone la coesistenza di due cose discernibili almeno in astratto col pensiero, la qual coesistenza esprime la relazione di quelle due cose fra loro, consistente nell'essere una di essa legata con l'altra in modo che le appartiene esclusivamente; 2.° suppone che l'una di quelle due cose sia un *individuo*, perchè la *proprietà* esclude il *comune*, o sia la partecipazione di una stessa cosa a più individui. Siccome però questa relazione non può sussistere che in un individuo *capace di render sua propria una cosa*, e un tal individuo non è che la *persona*; così noi seguiamo in ciò i giureconsulti, i quali con tutta esattezza usano la parola proprietà ad esprimere *il dominio che una persona ha di una cosa*; giacchè tutti gli altri significati che si danno a questa parola, come quando si dicono *le proprietà della materia, dei corpi*, e simili, non sono proprî, ma traslati.

490. Noi inoltre prendiamo qui la parola *proprietà* a significare non solamente il dominio che ha una persona su di una *cosa materiale*, ma anche tutto ciò che la persona ha seco congiunto come parte di sè, o sia come *suo*; e perciò enumeriamo fra le proprietà anche tutti gli atti e le potenze e gli abiti e le capacità di una persona. E diciamo, che il principio per determinare e derivare i diritti si fonda nel carattere di proprietà intesa come abbiam detto; cosicchè quante sono le proprietà di una persona, altrettanti ne sono i diritti.

§ 5.—*Del dovere giuridico.*

491. Il *dovere giuridico* è — l'obbligazione morale di non ledere l'altrui diritto —.

492. Il dovere giuridico si distingue dal dovere semplicemente *morale* in ciò, che il giuridico primieramente dice una relazione con altra persona distinta dal subietto dell'obbligazione, e richiede di più una personale e libera attività di quella persona stessa; mentre invece il dovere morale è la mera obbligazione del pratico riconoscimento di qualunque persona, senza che questa ne abbia un diritto. Ond'è che ogni dovere giuridico è in pari tempo

morale; non così ogni dovere morale è anche giuridico, a meno che si consideri in relazione all' Ente supremo, in cui esiste il diritto personale assoluto verso tutti gli uomini e ciascuna loro azione. Così ognuno è tenuto a rispettare in sè stesso la natura umana; ma questo dovere è morale, non giuridico.

493. L'obbligazione giuridica non proviene sempre immediatamente dalla rispettabilità propria dell'attività di un soggetto; essa può provenire eziandio da una cagione estranea. Nell'esempio po-c'anzi addotto il diritto che nasce nell' operaio di disporre a suo piacere di alcune ore della giornata, proviene non già dalla facoltà che ha l'operaio di operare, ma dalla volontà del padrone. Questo è un diritto *trasmesso*. Mercè dei patti e delle convenzioni arbitrarie si trasmettono i diritti da una persona all'altra, come vedremo più avanti. Perciò vi sono due classi di obbligazioni giuridiche; altre delle quali nascono dall' attività del soggetto che ne forma l'oggetto immediato; altre nascono da un'altra persona.

494. Il dovere giuridico ci chiama *esterno*; e ciò non già perchè al dovere appartenga l' essere nè esterno nè interno, ma perchè l'oggetto del diritto non può essere, come già avvertimmo, se non la podestà di operare esternamente, o sia un'attività che può mettersi in relazione con altri uomini. Ora questa relazione non può esistere, se non si manifesti esteriormente; ed è questa sola attività esternantesi, che può essere subietto di diritto, e che può essere violata, come deve essere rispettata dagli altri uomini. Inoltre, il dovere giuridico si chiama *negativo*, perchè consiste nell'obbligazione di astenersi da quegli atti che impediscono l'esercizio dell' altrui libertà giuridica. E anche qui ripetiamo ciò che abbiamo detto più sopra, che cioè un tal dovere non cessa di essere negativo, quantunque ne seguiti alcune volte il dovere di operare positivamente; perchè un tal dovere positivo non ha luogo, se non quando l'omettere certe azioni importi una lesione, un impedimento dell'altrui diritto che siamo tenuti a rispettare. Valga di nuovo l'esempio dell' operaio giornaliero. Egli si è obbligato ad impiegare la sua abilità e fatica a vantaggio del suo padrone; e questi in forza del contratto ha acquistato un diritto all' opera del giornaliero. Dunque il giornaliero è obbligato a operare positivamente per non ledere il diritto del suo padrone.

495. Se il dovere allora solo è giuridico, quando ha una relazione con un' attività di un' altra persona, è chiaro che esso richiede necessariamente l' esistenza di due persone, l' una delle quali è il subietto della podestà giuridica, e l' altra è il subietto della giuridica obbligazione. Si può tuttavia concepire diritto e dovere in uno stesso subietto in questo senso che il dovere di porre un atto importa il diritto a quell' atto stesso; ma allora un tale atto è un dovere semplicemente morale, quando si considera in colui che lo deve porre, e non diventa diritto se non rispetto agli altri uomini che sono obbligati a non mettervi impedimento.

496. Dal sin qui detto rilevasi qual sia la relazione che passa tra le nozioni di *dovere* e di *diritto*. La nozione di dovere precede quella di diritto, ma non l'inchiude. La nozione di diritto posteriore nell'ordine logico, inchiude la nozione di dovere: quella è più semplice, questa più complessa; ond'è che anche nell'ordine cronologico quella precede questa. Non può concepirsi diritto, se prima non si possieda il concetto di moralità; mentre non può darsi diritto, se non di cose lecite e oneste.

497. Ogni dovere giuridico comanda di astenersi da qualsiasi atto, che impedisca ad altri l'esercizio de'proprî diritti. Ora, quanti sono i diritti altrui, altretanti sono i doveri giuridici o sia i doveri di giustizia esterna. E poichè i diritti acquisiti dipendono dai diritti congeniti, e questi poi si fondano tutti nella personalità umana; così quante sono le *proprietà* o sia i *beni* dell'umana persona, tanti sono i doveri giuridici. Vediamo quali siano questi diritti particolari, e in quante maniere si possano violare.

§ 6. — *Della lesione dei diritti formali innati.*

498. L'uomo è un subietto per sua natura intelligente e razionale. Congiunto per natura all'essere ideale,egli ne fa uso fino dal primo istante di sua esistenza nei limiti che gli sono tracciati dalla condizione dell'organismo, e la sua volontà anch'essa esiste e comincia a operare fin dai primi giorni della sua vita. Perciò il neonato, quantunque non abbia ancora l'esercizio del libero arbitrio. pure, secondo il principio ideologico da noi ammesso, egli ha il carattere della personalità, e quindi possiede dei diritti connaturali o innati; il che non potrebbe dimostrarsi col sistema o sensistico, o d'altra natura che non ammetta la congiunzione essenziale dell'idea dell'essere con la mente umana.

499. Ma quali sono questi diritti connaturali all'uomo? Convien distinguere ciò che nel bambino vi è di supremo e personale, da ciò che vi è di distinto dalla persona stessa, quantunque con essa congiunto. La personalità costituisce ciò che vi è nell'uomo di diritto *essenziale* o *formale*; e ciò che non costituisce la persona umana, ma l'*umana natura*, come la parte sensitiva e i beni esterni, appartiene alla persona come sua proprietà, perchè è ad essa intimamente legato e subordinato. Chiameremo dunque diritto *formale* innato alla persona umana ciò che ne forma l'essenza; e diritti *materiali* innati quegli elementi dell'umana natura che sono legati e subordinati alla persona, in modo da formare tante sue proprietà. La persona non può dirsi una proprietà, essendo essa il subietto stesso dei diritti, ma essa è la sede della *libertà giuridica*, laddove la natura umana è la prima sede della *proprietà*. È siccome il diritto è una facoltà di agire liberamente; così la libertà personale è il principio formale di tutti i diritti, l'elemento a tutti comune, che perciò costituisce il di-

ritto formale puro, mentre la proprietà, che è fondata nella natura umana, è il principio, come abbiam detto, della determinazione e derivazione dei diritti.

500. Ognuno ha il dovere di rispettare l'altrui libertà giuridica personale; del qual diritto si dà lesione ogniqualvolta si viola un diritto qualunque; giacchè il diritto formale entra come fondamento in tutti gli altri. Siccome però noi ora parliamo del diritto formale puro, così diciamo che la lesione di questo diritto non può consistere che in qualche *attentato* contro la libertà giuridica personale. Il principio personale è l'attività suprema del soggetto umano; e l'attività suprema è quella che viene informata dal lume stesso della ragione, il quale è *l' essere ideale*, entità infinita, principio superiore e indipendente dall' uomo stesso. Ora da questa congiunzione con l'essere ideale, nasce nella persona umana il diritto di tendere a quei beni, che le provengono dal modo, con cui essa può congiungersi all'essere; i quali modi sono tre: mediante l' intelletto con la partecipazione della *verità*, mediante la volontà con la pratica della *virtù*, e mediante il sentimento con la fruizione della *felicità* o della *beatitudine*. Tutte le volte pertanto che si tende a spogliare l'uomo di alcuno di questi tre beni, si dà lesione della personalità umana, e perciò del diritto formale puro.

501. Rispetto al diritto della verità si può ledere la persona umana in tre maniere. **1.°** Col nuocere positivamente alla facoltà dell'intendimento che ha per suo bene ed oggetto la verità; e si può nuocere all' intendimento con l'indebolire o disordinare comunque la potenza del conoscere; esempligrazia con l' indurre altrui all' ubriachezza, o ad altro simile disordine. **2.°** Limitando in alcuno l'esercizio della facoltà di conoscere, senza una giusta ragione, per capriccio, o malignità, o falsa emulazione, o cause simili. La legge che proibisce l' alfabeto ai maomettani, è un attentato il più solenne contro la persona umana. **3.°** Con l'indurre altri a bello studio in errore, per esempio con la simulazione, con la menzogna, con lo spergiuro, con l' insinuazione di false persuasioni in qualsiasi materia.

502. In tre maniere parimenti si può offendere la persona umana quanto al diritto della virtù. **1.°** Tentando distruggere la naturale tendenza al bene morale; il che può farsi o insinuando nella mente delle massime perverse e funeste alla pratica, o suscitando negli animi delle affezioni opposte alla virtù stessa. **2.°** Ponendo dei limiti irragionevoli alla libertà altrui, impedendo la scelta e il libero esercizio di quelle azioni che possono servire all' acquisto della virtù; con che si vengono a sottrarre i mezzi della virtù stessa. Una violazione più grave di questo diritto sarebbe l' impedire ad altri la libera scelta del proprio stato. **3.°** Tentando coi fatti o coi consigli d'indurre altrui al vizio, o a un delitto, ad un' azione immorale qualunque; o anche di ritrarlo malignamente da un atto qualunque di virtù.

503. Per ultimo il diritto della felicità si offende, tentando di spogliare l'uomo dell' appagamento e della felicità o presente o futura; il che si può fare 1.° con l'impedire o limitare l' esercizio della libertà giuridica; 2.° col turbare la quiete e sodisfazione dell'animo eccitando in cuore delle passioni o dei desiderî inesplebili; 3.° con l'insinuare errori funesti alla pace dell'animo.

504. È inutile osservare, che non si può violare un solo di questi tre diritti supremi, senza che siavi lesione anche degli altri due, attesa la subordinazione di un bene all'altro.

505. Il diritto che ha ciascun uomo a questi tre beni è tale, che non può soffrire nè restrizione nè eccezione nè sospensione veruna; e perciò non può mai darsi il caso che la lesione del diritto formale sia scusabile. Questi tre beni essendo essenziali alla perfezione dell'umana persona, producono dei diritti 1.° *assoluti*, 2.° *universali*; o comuni a tutti, 3.° *inamissibili*.

§ 7. — *Della lesione del diritto di proprietà connaturale.*

506. Tutto ciò che entra a costituire la *natura umana* è una *proprietà connaturale* dell'umana persona. Dobbiamo dunque astenerci dall'offendere la natura umana in veruna sua parte, come dire nelle sue attività o potenze sì attive che passive, o in ciò che concorre all' esistenza di queste potenze stesse.

507. Questo diritto può violarsi: 1.° Col distruggere, o scemare, o turbare in qualsiasi maniera l'unione della persona con la natura, attentando alla vita o all'integrità del corpo: le batture, le ferite e contusioni, la sottrazione dei necessarî alimenti, per ultimo l'omicidio, sono tutte azioni contrarie a questo diritto, meno i casi che queste azioni siano legittimate dal diritto di giusta e necessaria coazione. 2.° Con l'impedire l'esercizio delle naturali facoltà che la persona adopera a'suoi fini senza infrazione della legge morale. 3.° Col sottrarre quei beni, che sono indispensabili all' esistenza, come l'uso dell'aria, il luogo ove posare, e simili.

508. La *schiavitù*, la quale riduce la persona umana al grado di mera cosa, servendosene in tutto come di un mezzo al proprio vantaggio, inchiude una molteplice e piena violazione di questo diritto.

§ 8. — *Della lesione dei diritti acquisiti.*

509. Oltre la proprietà connaturale, l' umana persona può congiungere a sè e far sue proprie molte altre cose, estendendo sempre più i confini della proprietà. Ogni nuova proprietà che acquista, sia questa o personale o materiale ed esterna, è un nuovo diritto che la persona aggiunge a sè medesima.

510. La proprietà personale è la *libertà giuridica* ; e questa benchè non possa aumentare quanto all'essenza, lo può tuttavia

quanto all'esercizio. Con l'esercizio della libertà, la persona produce a sè due diverse attività, cioè gli abiti delle sue potenze, certe abilità o arti di operare, e la proprietà esterna.

. 511. Quanto all'acquisto delle abilità o arti, aggiunte alle native potenze, tutti sono obbligati a rispettarle, quando il loro esercizio non leda i diritti altrui.

512. Quest'ultima aggiunta vuol dire, che la libertà giuridica acquisita di uno viene limitata dall'acquisto di una pari libertà degli altri uomini: e questa è una prima limitazione. Un'altra poi nasce dal diritto di difesa, che negli altri si manifesta tostochè o per sua ignoranza, o per malvagità egli abusi della libertà giuridica a danno della libertà e dei diritti altrui.

513. Mediante l'esercizio della libertà giuridica l'uomo acquista degli abiti così fisici, che intellettuali e morali; e con questi si concilia riputazione e fama presso gli altri uomini, a cui perciò ha un diritto. Contro questo diritto opera colui, il quale tenta rapire l'altrui onore o fama con la *maldicenza*, svelando senza necessità e propalando le azioni o i difetti morali altrui; e molto più con la *calunnia*, spargendo false voci sulla sua moralità o attribuendogli dei falsi delitti.

514. Quanto alla proprietà esterna, acciocchè la persona acquisti il diritto sulle cose materiali esterne, è necessario ch'ella le congiunga a sè con un doppio vincolo, cioè con un vincolo *fisico-morale*. Il vincolo fisico consiste nella *reale occupazione* della cosa; il vincolo morale consiste nell'*occupazione giuridica*, cioè tale che la persona 1.° nell'occupare la cosa non offenda il diritto di nessuno, 2.° intenda propriamente di appropriarsela, e non già solo di usarne momentaneamente senza farla stabilmente sua. Nello stato di natura, finchè una cosa non è occupata, essa non è propria di nessuno, e perciò nessuno ha un precedente diritto su di essa, ma essa diventa proprietà del primo occupante. Siccome questi ha diritto a quell'azione, con cui congiunge stabilmente a sè quella cosa e la rende, per così dire, parte di sè; così la sua occupazione gli conferisce un pieno diritto sulla stessa.

515. Ciò posto, qualunque atto, col quale si tenti di impedire, di turbare guastare o togliere una giusta occupazione di una cosa esterna, utile al proprietario e non offensiva degli altrui diritti, è una violazione del diritto di proprietà esterna. Dissi non offensiva degli altrui diritti, perchè come si è avvertito, la libertà giuridica di far acquisto delle cose esterne, non essendo assoluta, ma relativa, può venir limitata da pari o maggiore libertà giuridica altrui.

516. Il *furto*, la *rapina*, il *guasto* irragionevole della roba altrui sono tante infrazioni di questo diritto.

§ 9. — *Della trasmissione e conseguente modificazione dei diritti, e dei doveri che ne provengono.*

517. I diritti si possono trasmettere da un soggetto all'altro, e con ciò vengono a subire delle modificazioni e a creare nuovi doveri giuridici. Infatti dalla trasmissione di un diritto nasce un nuovo diritto, e questo può produrne degli altri. Ma ad ogni diritto risponde un dovere. Dunque la trasmissione dei diritti produce delle nuove obbligazioni giuridiche.

518. Però rigorosamente parlando i diritti che nascono dalla trasmissione non sono *nuovi*, ma sono *modificazioni di diritti preesistenti*. Diritti nuovi non si producono se non per via di *associazione*, cioè di qualunque unione che produca un *vincolo sociale*, di cui parleremo più innanzi. Le modificazioni poi de' diritti o consistono solamente nel cangiare il soggetto del diritto, come avviene nella *donazione*, per la quale una cosa donata non fa che cangiare di padrone, ma il diritto di proprietà resta il medesimo nella sua essenza; o mutano la forma del diritto stesso, come nel caso dell'ipoteca di una casa o di un terreno, per la quale il diritto di proprietà della casa o del terreno cangia di forma, rendendosi meno pieno di quel ch'era prima.

519. La trasmissione non può essere valida e giuridica, se non rispetto a quei diritti, che non sono inalienabili. Il diritto, per esempio, della libertà giuridica assoluta, che è quello che tutti abbiamo di tendere ai beni della persona umana, non si può nè trasmettere nè modificare in veruna maniera. All'incontro il diritto di proprietà acquisita esterna è alienabile e soggetto a modificazioni.

520. La proprietà libera e alienabile si può trasmettere ad altri in due maniere, o per semplice e volontario *abbandono* della cosa propria, e giuridica occupazione che ne fa un altro; o con una *cessione* della cosa propria ad un altro, sotto qualche condizione o senza; questa seconda maniera si chiama *contratto*.

521. L'acquisto di una proprietà e perciò di un nuovo diritto, per abbandono che ne fa il proprietario, si avvera in tre casi. 1.° Nel caso che il proprietario stesso rinuncii alla sua proprietà; allora questa, rimasta libera da ogni padrone, diventa propria del primo occupante. 2.° Nel caso che il disuso della cosa, di cui si aveva la proprietà, e la dimenticanza della stessa proprietà, accresciuta dalla lunghezza del tempo trascorso, disciolga il *vincolo fisico*, e così distrugga la proprietà, materia del diritto; e nello stesso tempo altri si approprii in via di fatto quella cosa, e ciò in buona fede, credendola sua di diritto. Questa maniera di acquisto si chiama *usucapione*. 3.° Nel caso che il lungo tempo passato e la dimenticanza delle memorie storiche autorizzi il possessore di una cosa a credersi il proprietario di essa, quantunque,

se si conoscesse l'origine di questo possesso, forse si troverebbe che la sua proprietà è cominciata con usurpazione. Questa si chiama *prescrizione immemorabile naturale*. Dico naturale, perchè il diritto civile ha stabilito delle regole per la prescrizione, che perciò è diventata *prescrizione civile*.

522. Il *contratto* è il concorso e l'effetto giuridico degli atti corrispondenti di due persone, una delle quali si spoglia volontariamente di un suo diritto sotto certe condizioni, o senza, acciocchè l'altra, se vi assente, si approprii quel diritto, adempiendo alle condizioni, se ne furono pattuite.

523. Il contratto quindi inchiude due atti, uno dalla parte di colui che si spoglia di un diritto, e l'altro dalla parte di colui che l'accetta; il primo si dice *atto di spropriazione*, e l'altro *atto di appropriazione* o *accettazione*. Finchè questo secondo atto non esista, non esiste nè pure il contratto.

524. Bisogna distinguere il *contratto* dalla semplice *promessa*. Ogni contratto inchiude necessariamente una promessa, ma non ogni promessa è un contratto. Mediante la promessa accettata, non passa in altrui se non il *diritto alla cosa* promessa e non ancora data; laddove nei contratti passa in altrui la stessa proprietà della cosa, *il diritto della cosa*, ancorchè non ne sia ancor fatta la tradizione.

525. Ci sono dei contratti moralmente e giuridicamente necessarî, e ce ne sono dei liberi. Allorchè insorgono delle controversie per la collisione o per l'oscurità dei diritti naturali, corre un obbligazione morale giuridica di comporle pacificamente: ecco la necessità di formare dei contratti. Fuori di questo caso gli uomini possono stringere fra loro liberamente dei contratti per fuggire un male, per ottenere un bene, anche talvolta per esercitare un atto virtuoso.

La società civile interviene a dirigere e regolare i contratti; perciò i contratti, e tutte quelle convenzioni, quei patti arbitrarî che gli uomini o liberamente o necessariamente formano tra di loro, appartengono in parte al giure naturale, in parte al positivo.

526. Acciocchè un contratto sia giuridicamente valido, deve avervi consenso da entrambe le parti contraenti, essendo necessarî quei due atti di spropriazione e di accettazione che abbiamo accennati. Ma oltre a ciò, il consenso stesso deve avere le condizioni seguenti: 1.° deve versare circa una cosa atta ad essere materia di contratto; perciò sono esclusi i diritti inalienabili: 2.° deve esser dato da persone che possano giuridicamente darlo; cioè da coloro che possono fare buon uso del proprio intendimento e della libera volontà: 3.° deve essere prestato liberamente, cioè non prodotto da un'ingiustizia di una parte contraente verso l'altra, cioè ancora non estorto da violenza o timore incusso da un contraente all'altro: 4.° deve essere espresso con sufficiente chiarezza.

527. Ogni promessa produce un dovere nel promettente, e un

diritto nell' accettante ; lo stesso si dica d' ogni contratto : quindi la violazione di un contratto o di una promessa è una violazione di un diritto. Quante poi sono le convenzioni arbitrarie che i contraenti introducono nei loro contratti, tanti sono i doveri e i diritti corrispondenti, sempreché esse abbiano le qualità pocanzi esposte.

§ 10. — *Doveri nascenti dalla lesione de' diritti altrui.*

528. Quello stesso dovere giuridico, il quale proibisce di spogliare un altro di una proprietà esterna o di impedirgliene l'acquisto, comanda per necessaria conseguenza il risarcimento del danno cagionato. Giacchè chi non toglie un danno o un' ingiuria potendolo fare, si deve ritenere come volontario violatore dell'altrui diritto.

529. Il risarcimento del danno cagionato deve essere corrispondente alla qualità del danno stesso. La fama si restituisce con una riparazione ragionevole, cercando di risarcirla presso coloro, in faccia a cui si è tolta; un insulto si ripara con una umiliazione conveniente davanti all'insultato; un furto o un danno qualunque nella roba si risarcisce con la restituzione della cosa stessa, se si può, o con un equivalente. Le private convenzioni poi,o le leggi positive, stabiliscono il miglior mezzo di risarcimento.

530. L' obbligazione del risarcimento del danno materiale può nascere da diversi fonti ; su di che convien consultare i moralisti e i giurisprudenti. Noi ci limiteremo a dire. 1.° che dobbiamo risarcire i danni recati dalla violazione da noi fatta dei diritti di proprietà naturale o acquisita o di quelli che nascono dai contratti ; 2.° che la violazione di questi diritti deve essere stata cagionata da nostra colpa, o che sia imputabile a noi, perchè dovevamo prevedere il danno, e perciò astenerci da quell'azione che lo produsse; 3.° che dobbiamo risarcire non solo il danno da noi cagionato, ma quello ancora che altri ha cagionato per nostra colpa, o istigazione, o partecipazione qualunque.

§ 11. — *Del diritto di difesa e di risarcimento.*

531. Ogni diritto è di sua natura inviolabile, e ogni uomo ha diritto di rimovere gli ostacoli che si frappongono all' esercizio dei suoi diritti, e di costringere coloro che li infrangono, al riscarcimento. Siccome però l' uomo individuo abuserebbe troppo facilmente di questi suoi diritti, l' uno di difesa e l' altro di risarcimento; perciò nello stato di civile società l' esercizio di questi diritti si fa con la forza pubblica e dalle autorità costituite.

532. Allorchè tuttavia la propria difesa e l' indennizzo dei danni ricevuti non possa esser fatto dal potere civile, e la necessità costringa l' individuo o a rinunciare a' suoi diritti, o ad esercitarli

da sè, in tali casi rinasce in lui il diritto naturale, e può da sè stesso farsi giustizia. Non si dee dunque usare la forza privata a difesa de' proprî diritti, se non quando non ci sia altro mezzo di farli valere.

533. Limitandoci a parlare del diritto di difendere la propria vita, questo ne comprende due; il diritto di prevenire l'assalimento ingiusto e colpevole di cui siamo minacciati; e il diritto di repellere la forza con la forza.

534. Ma fino a qual punto posso io difenderla la mia vita? Posso io spingere la difesa fino a recar danno, e anche la morte, a chi minaccia la mia vita? Per ben rispondere a questa dimanda, bisogna prima distinguere tra chi fosse causa innocente del nostro pericolo, e chi ci assalisse ingiustamonte e colpevolmente. Nel primo caso non è lecito recare la morte o colui che non ci offende, ma che diventa semplicemente un inciampo alla nostra salute. Io non posso uccidere degli uomini pacifici che incontro per via, per ciò che inciampano e ritardano la mia fuga, con pericolo che io cada in mano de'nemici che m'inseguono. All'incontro ognuno ha diritto di usare dell' altrui proprietà esterna, affine di campar dalla morte; perchè la vita è cosa ben più preziosa della roba, e il diritto individuale innato di conservar la vita è antecedente al diritto della proprietà acquisita; quello è imprescrittibile, non già questo. Rimane però, dopo, il debito del risarcimento, giacchè il diritto della propria difesa rende legittimo l' uso della roba altrui. ma non ne conferisce il dominio.

535 Fin qui abbiamo supposto il caso che ci sia necessario danneggiare o uccidere un innocente, per salvare la nostra vita. Ora dimandiamo, se sia lecito il togliere all'innocente la vita, allorchè egli stesso è causa positiva ed effettrice del pericolo, quantunque senza sua colpa; verbigrazia se un pazzo furioso si avventasse contro di noi a mano armata. Cosa possiam fare? In questo e altri simili casi ci pare lecito il ripellere la forza con la forza, quantunque ciò torni a danno e rovina dell' aggressore anche incolpevole. Chè questa è una difesa che noi facciamo non già contro una persona, non essendovi alcuna ingiuria volontaria, ma contro una forza materiale. Questo è un danno accidentale; cagionato non da noi, ma da tale scontro di circostanze, che scusa e noi e l' aggressore; e noi non siamo tenuti a soffrire la morte per risparmiare l'altrui danno o rovina.

536. Finalmente noi possiamo ripellere la forza con la forza anche con la morte dell' ingiusto e colpevole aggressore, allorchè essa torna necessaria. Questa condizione deve essere bene avvertita; giacchè è la sola che ci giustifichi davanti alla legge sì naturale che positiva. Per *necessità* non intendo la mera necessità di fatto, ma quella che è contemplata e giustificata dalla legge morale. È certo, che questa conferisce a ognuno il *diritto di giustizia*; l'uomo ha questo diritto per natura, giacchè il far giustizia è cosa

buona moralmente, e utile al tempo stesso. Però, siccome la potestà civile ha essa il diritto di amministrare la giustizia; così nessun individuo può arrogarsi questo potere, eccettuato il caso di vera necessità il quale si avvera allorchè la potestà civile non può in veruna maniera stendere il braccio per difendere i diritti di un individuo; allora il diritto naturale supera il civile, o a meglio dire ripiglia la sua efficacia, perchè resta solo. E tale è appunto il caso in cui si trova un individuo di dovere o difendersi da sè è dar la morte al suo ingiusto aggressore, o soccombere egli stesso.

537. Ond'è che il diritto di difesa ha dei limiti, che non è lecito all'offeso di sorpassare. 1.° Non è lecito esercitare il diritto di difesa prima che l'assalitore minacci da vero e attenti alla nostra vita: 2.° il diritto di difesa non si deve esercitare con azioni *intrinsecamente* illecite, per esempio con menzogne e con frodi, o col danno non necessario e con la morte di altre persone innocenti: 3.° il diritto di difesa non si può estendere più in là di quello che è necessario per conseguire la difesa; dobbiamo cioè difendere il nostro diritto col minimo danno possibile dell'offensore; nel giudicare poi della necessità della difesa dobbiamo consultare la verità, e non la passione: bene spesso il sentimento, il desiderio di vendetta e di un pronto riparo dell'ingiuria sofferta fanno credere necessario alla difesa un danno assai maggiore che realmente non si richieda: 4.° la qualità della difesa deve essere corrispondente alla qualità del danno a noi attentato; perciò noi possiamo bensì dar morte a chi ci minaccia la vita, ma che si tolga la vita a chi attenta ad un nostro diritto di poco conto, questo non è conforme nè alla legge dell'umanità, nè alla ragione del diritto: 5.° la necessità di levare altrui la vita non esiste che all'atto dell'aggressione; se si tratta di chi si mantiene in un abituale odio micidiale contro di noi, l'umanità e il diritto prescrivono che si usino tutti quei mezzi coattivi che offrono o le leggi civili, o altri mezzi di cautela, e si risparmî la vita altrui: 6.° finalmente nel ribattere le altrui offese dobbiamo aver di mira unicamente la nostra difesa, e non lo sfogo dello sdegno e della vendetta.

538. Ci rimane a parlare del diritto di *risarcimento* o di *compensazione* dei danni recati alla nostra proprietà esterna. Ci sono delle azioni *immorali*, ma non lesive degli altrui diritti, nè dannose; ci sono delle *azioni immorali* e *lesive dei diritti*, ma non ancora dannose; ci sono delle azioni *dannose*, ma nè immorali nè lesive dei diritti, quelle per esempio che si restringono all'uso inoffensivo della propria libertà e che limitano l'esercizio della libertà altrui; finalmente ce ne sono di *immorali lesive* e *dannose*. Il diritto *naturale* di risarcimento non si stende che a queste ultime.

539. L'esistenza di questo diritto si prova da ciò, ch'esso è una cosa per sè moralmente buona. Infatti ognuno ha il diritto di proprietà; questo diritto è protetto dalla legge morale, e perciò il sol-

trarre altrui la sua proprietà è disordine morale. Chi dunque impiega la sua attività o forza per richiamare la sua proprietà, non fa che ristabilire l' ordine morale. Il far ciò è cosa onesta e buona. Dunque il diritto di proprietà si estende anche al diritto di riacquistare con la forza la proprietà che ci fu tolta ingiustamente.

540. Ma potrò io usare di questo diritto anche in modo di recar danno o dolore a chi mi ha danneggiato? Certamente; giacchè egli è colpevole, come supponiamo: ora, che il reo soffra una pena, è conforme alla giustizia penale. Basta che io non adoperi in ciò alcun mezzo ingiusto e inonesto.

541. Con qual criterio si possa provare l' esistenza del danno, quante siano le specie del medesimo, con quali regole si possa misurarne la qualità, in quanti modi esigerne il risarcimento, queste ed altre questioni affini le lasceremo ai moralisti e ai giurisprudenti, bastandoci di aver dimostrato il diritto che ognuno ha d' impiegare anche la forza per indennizzarsi dei danni a lui cagionati dall' altrui colpa; e avvertendo ancora una volta, che sì nella difesa dei proprî diritti, come nella compensazione dei danni sofferti, il diritto individuale non può esercitarsi, fuorchè nel caso che la potestà civile non possa o non voglia fare le nostre parti. E anche in questo caso la crudezza dei nostri diritti deve essere temperata dalla legge di umanità e di benevolenza, giacchè il soverchio rigore nell' esigere ciò che ci è dovuto, corre pericolo di diventare una violazione di quei doveri che sono il vincolo più stretto della società, e il pretendere che siano rispettati i minimi nostri diritti veste il carattere di un' ingiuria secondo quell'adagio *summum ius summa injuria.*

ARTICOLO TERZO

Dei doveri di benevolenza.

542. La *benevolenza* è — una virtù morale, per la quale la nostra volontà inclina abitualmente a promovere l'altrui bene—. Ond' è che la scienza consiste in ciò, che l' uomo impieghi le forze, così spirituali che fisiche, a vantaggio e bene de' suoi simili. La benevolenza quindi, considerata come una qualità dell' animo, è una affezione e un modo dell' amore. Ma siccome questa affezione deve estendersi non solo ai giudizî pratici e agli affetti interni, ma anche alle opere esterne; così considerata ne' suoi effetti esterni, essa produce la *beneficenza.*

543. I doveri di benevolenza e di beneficenza non sono meno obbligatorî e stringenti di quelli di giustizia. Il che si dimostra.

1.° Dal concetto stesso del *riconoscimento pratico*, il quale non sarebbe pieno e completo, qualora si limitasse a rispettare gli altrui diritti, senza aggiungere delle azioni positive, utili o necessarie all' altrui benessere. Chi, potendo senza suo grave danno to-

gliere un suo simile da una grave sciagura, non si curasse di farlo, mostrerebbe di non apprezzare la natura umana e quella dignità morale di cui è dotata; perciò disconoscerebbe l'eccellenza dell' uomo. Dunque il dovere del pratico riconoscimento inchiude, non solo l'astenersi dall'offendere la natura umana, ma anche la benevolenza interna e la prestazione di opere buone.

2.° Dall' eguaglianza della natura umana. Questa eguaglianza vuole che noi amiamo la natura umana dovunque ella ci si presenta; e perciò che l' amiamo tanto in noi che negli altri, come abbiamo già dimostrato. Ma noi non ci accontentiamo di non recare a noi stessi alcun danno, ma cerchiamo di più di procurarci il maggior bene possibile. Con la stessa regola pertanto dobbiamo condurci coi nostri simili, almeno in generale: e chi operasse altrimenti, mostrerebbe di fare maggior conto di sè che degli altri, contro il principio stabilito e contro il fatto stesso, pel quale sappiamo che la natura umana è eguale sì in noi che negli altri. Vero è che noi non siamo tenuti a prestare agli altri tutte quelle opere di benevolenza che nel fatto prestiamo a noi. Ma questa diversità non è essenziale, ma accidentale; essa dipende da ciò che noi conosciamo assai meglio i nostri bisogni che gli altrui, e d' altra parte noi rispetto agli altri, siamo tenuti soltanto ai soccorsi necessarî, e non ai superflui o soltanto utili, e vi siamo tenuti a condizione che ne abbiamo le forze, e che non venga un danno alla nostra perfezione morale.

3.° Dalla naturale inclinazione che tutti sentiamo alla benevolenza. Non c' è chi non provi un sentimento di commiserazione per l' umanità sofferente, che non sentasi inclinato a soccorrere con le proprie forze all' altrui bisogno, che non gusti il piacere di far del bene, di spogliarsi di qualcosa per giovare altrui, di dividere con l' indigente ciò che a lui sovrabbonda, di tendere le lagrime dello sventurato. Perchè mai la Provvidenza ci ha fatti così, se non era per condurci quasi per naturale necessità ad obbedire alla legge dell' amore? Chi dirà, che l' opporsi a questo natural sentimento non sia un disconoscere la natura umana?

4.° Dal principio di socialità. L' uomo non vive nè può vivere isolato; egli nasce in seno alla famiglia, tipo d' ogni società; cresce in mezzo alla città, giovandosi dei beni che dal consorzio degli uomini civilmente istituiti gli ridondano. E la società, come vedremo, è uno stato necessario allo svolgimento delle nostre attività; cosicchè ognuno dei soci, come ha un diritto di fruire dei beni sociali, così ha un dovere di mettere in comune la sua quota di bene, affine di concorrere alla conservazione della società stessa. Ma come vi può concorrere, se non presta l' opera sua positiva al bene così dell' universale, come degli individui?

Non parlo della legge positiva divina; ma una volta che siasi dimostrata la verità e l' autorità del Vangelo, resta dimostrata anche l' obbligazione assoluta di porre in pratica la legge di Cristo, che è legge di carità e di benevolenza la più perfetta.

544. Se è così, si dirà, i nostri simili avranno diritto alla nostra benevolenza e a ciò che essa prescrive; e così questi doveri si ridurranno anch' essi ai doveri giuridici di giustizia. — Rispondo che, se bene ogni diritto umano presupponga un dovere, non però ad ogni dovere risponde negli altri un diritto. Che ripugnanza c' è nell' ammettere che la legge naturale obblighi un individuo a far del bene ad un altro, senza che questi abbia un diritto a quel bene? Acciocchè ne avesse un diritto, converrebbe si dimostrasse che quel bene o gli appartenga come sua proprietà, o abbia la libertà giuridica di appropiarselo. Ma questa libertà non può esserci che verso i beni non occupati da nessuno o obbligati da un contratto. Vero è che il caso di estrema necessità dà il diritto a ognuno di valersi degli altrui beni; ma allora non si parla più di un diritto che uno abbia alla beneficenza altrui, ma di quello che ognuno ha alla propria sussistenza. Così egualmente, nessuno ha diritto al nostro amore, perchè l'amore è cosa interna e spirituale, è nostra proprietà; e col negarlo ad altri, noi non offendiamo la loro proprietà nè la loro persona, a meno che noi non esterniamo in qualche modo la nostra avversione. Solo Dio ha diritto all'amor nostro, perchè egli, come abbiam detto, ha un diritto assoluto su di noi e su tutte le nostre azioni, interne ed esterne. I doveri pertanto di benevolenza non sono *giuridici*, ma soltanto *morali*; e sarebbero assurde le stesse parole *benevolenza*, *carità*, *beneficenza*, se gli altri uomini vi avessero un diritto; in tal caso non ci sarebbero che doveri di *giustizia*. Quando però il dovere di benevolenza si consideri, non più riguardo agli uomini, ma riguardo a Dio, si può chiamare dovere giuridico, inquantochè Dio ha diritto di comandarci la benevolenza.

545. Due sono i gradi di questo dovere; il primo consiste nella prestazione degli aiuti di vera necessità; il secondo nella prestazione di quelle opere che tendono a promovere sempre più il maggior benessere dei nostri simili.

546. Il bene dei nostri simili, come si è detto, è di tre specie, la verità la virtù e la felicità. E questi sono pure gli oggetti della beneficenza. Siccome però noi non possiamo produrre agli altri alcuno di questi beni immediatamente, perchè la verità è indipendente da noi, la virtù non è che il prodotto dell'altrui volontà, e la felicità è un premio della virtù; così i doveri di questa specie si riducono a prestare altrui i *mezzi* per conseguire questi beni; il che si fa 1.° istruendo l'altrui intelletto, 2.° educando l' altrui volontà, 3.° soccorrendo ai bisogni e promovendo il ben essere altrui così del corpo che dell'animo.

547. Ho detto che noi non possiamo niente sull' altrui volontà. E ciò è da avvertirsi bene, perchè non dobbiamo crederci in dovere d'istruire e di eccitare al ben morale coloro, i quali non vogliono riconoscersi in ciò bisognosi e non sono disposti ad ascoltarci. In tal caso non abbiamo altro dovere, che quello di diffon-

dere le utili cognizioni che possediamo, in modo che chi ne abbisogna possa approfittarsene, ove lo voglia. E quanto alla volontà abbiamo il dovere del buon esempio, che è la più utile correzione fraterna e la più efficace esortazione al ben fare. Giacchè noi ora parliamo del dovere universale della beneficenza; e non già di quei doveri particolari che nascono dalle speciali relazioni di società; nel qual caso l'istruzione e l'educazione morale diventano doveri non solo di beneficenza, ma anche di giustizia, come la istruzione in un maestro e l'educazione in un istitutore, entrambi a ciò deputati.

548. Acciò la beneficenza sia veramente virtuosa, deve andar fornita dei seguenti caratteri:

1.° Dev' essere *disinteressata*. Un' opera utile ai nostri simili non merita il nome di *beneficio*, se non quando è fatta con pieno disinteresse, pel solo fine di far del bene e di adempiere a un dovere, senza alcun desiderio d'essere lodati o ricompensati dagli uomini.

2.° Dev' esser *prudente*. Dobbiamo procurare non solamente di far del bene, ma di far bene il bene stesso. La nostra beneficenza sarebbe imprudente, 1.° se tornasse a danno della nostra perfezione morale; 2.° se la nostra liberalità degenerasse in una prodigalità spensierata; 3.° se, non distinguendo persona da persona, facessimo dei benefizi anche a coloro che prevediamo essere per abusarne in proprio o altrui danno morale o corporale.

3.° Dev' essere *ordinata*, avendo di mira il maggior bene, allorchè non si può sovvenire a tutti coloro che ne abbisognano. Ond' è che 1.° si deve accorrere alle necessità più urgenti e imperiose, 2.° si devono preferire coloro che si prevedono dover cavare maggior profitto dalla nostra beneficenza; 3.° a parità di condizioni, si devono preferire i più degni, cioè i più virtuosi; 4.° a parità di condizioni, si devono anteporre i più prossimi per titolo di parentela, d'amicizia, di patria, e così via; 5.° finalmente, sempre a parità di bisogno e di ogni altra condizione, si deve far ragione anche del numero di coloro che si devono soccorrere, preferendo, a cagion d' esempio, una intiera famiglia a un individuo.

549. Ho detto che si devono preferire i più degni, cioè coloro la cui condotta è più lodevole. Il che non vuol dire che alcuno, per quanto indegno, debba essere assolutamente escluso dalla partecipazione delle nostre beneficenze. Eccettuato il caso che la nostra beneficenza si preveda dover esser abusata, senza la speranza di verun vantaggio nè morale nè corporale, in ogni altro caso anche l'uomo di perduti costumi deve essere da noi soccorso nelle sue necessità. L'immoralità non toglie che egli sia nostro prossimo, suscettibile ancora di emendazione; d'altra parte il nostro dovere non può cessare per questo ch' egli manca al suo proprio. Inoltre il beneficio stesso può essere una spinta al rav-

vedimento; giacchè 1.° esso ci dà il diritto di correggerlo. se la prudenza lo suggerisce, 2.° anche i più malvagi spesse volte sono commossi dai tratti di benevolenza , 3.° talvolta è appunto l' indigenza quella che consiglia il male, che avvilisce l' animo , che conferma nella colpa.

E i nostri nemici? Nè meno a questi dobbiamo chiudere il cuore; i loro torti non ci dispensano dalla legge universale dell'amore; se l'istinto ricalcitra, la ragione comanda ; e dopo che il Vangelo ha tanto inculcato la dilezione dei nemici , il far bene a chi si fa male è diventata una legge soave.

550. Qui passeremo a trattare di due speciali doveri che si connettono con quelli di benevolenza , cioè della *gratitudine* e dell'*amicizia*, i quali non sono che diverse forme della stessa virtù.

551. Al dovere di beneficenza ingiunto a tutti coloro che ne hanno i mezzi, risponde nel beneficiato il dovere della *gratitudine* , la quale è un sentimento misto di stima e d' amore verso il benefattore, e di volontaria umiliazione di sè medesimo. Da una parte l'amore chiama amore, e il beneficio che n' è una prova, deve indurre il beneficato a contraccambiare con l' affetto il beneficio; dall' altra è naturale, che chi fu beneficato provi una cotal verecondia per avere ricevuto, anzichè dato ; e quando a questo sentimento si aggiunga la spontaneità del volere , esso diventa morale e virtuoso.

552. Il sentimento della gratitudine dev'essere accompagnato dal desiderio e dalla disposizione dell' animo di rendere il contraccambio al benefattore. La quale disposizione deve essere generata dal principio che amore chiama amore , e che alla benevolenza sembra avere un cotal diritto colui che fu primo a beneficare ; se essa nascesse dal desiderio di sdebitarsi presso il benefattore per insofferenza di quella vergogna che si prova nel ricevere, non sarebbe effetto di gratitudine , ma di amor proprio e del più fino orgoglio.

553. Allorchè il bene che si è ricevuto non solamente è importante per la sua grandezza, ma anche per la necessità che se ne aveva, esso merita il titolo di *beneficio*; ma quando non è tale , e non servì a toglierci da un vero e grave bisogno, non è che un *favore*, un *dono*, una *cortesia* ; e più tosto che gratitudine, merita *riconoscenza* , la quale tuttavia non sembra differire dalla gratitudine, che di grado.

554. L'ingratitudine, se non è il maggiore dei delitti, è forse il più vile e obbrobrioso, perchè non può annidare che in un cuore insensibile e ineducato, in un animo che ha soffocato il sentimento di natura, che è dominato da un orgoglio il più stupido. Fuggire l'incontro del benefattore , dissimulare o negare il beneficio ricevuto, non rendere il contraccambio, sono i delitti dell' ingrato ; l'ultimo passo è quello di dimenticare il beneficio. L'ingrato fa orrore a ogni uomo di cuore appena ben fatto ; e pure questa razza è sì numerosa nel mondo !

555. Talvolta pare gratitudine quella che non è che interesse e ingordigia. Si dà pur troppo chi profonde ringraziamenti e lodi e adulazioni al benefattore non per sentimento di gratitudine, ma per buscarsi nuovi benefici. La gratitudine, benchè sia un sentimento di umiliazione, non deve essere piccola, strisciante o fanciullesca, ma dignitosa, amica del vero, forte e costante, evitando fin l'ombra dell'adulazione.

556. Passiamo a parlare dell'amicizia. La benevolenza ha diversi gradi. Chi ama ne' suoi simili la natura umana, e si mostra propenso a farle quel bene che può farle, e di cui essa abbisogna fa tutto quello che lo stretto dovere gl' ingiunge. Ma chi, indotto da buon fine e da ragioni meritevoli, nutre per alcuno una particolar benevolenza a cui non è tenuto da verun dovere speciale, costui nutre un sentimento di *amicizia*.

557. L'amicizia, è — un sentimento di particolare benevolenza, che ci porta a voler ogni bene a qualcuno, accompagnato dal desiderio di una piena corrispondenza di affetti —. Questa definizione contiene due concetti, quello dell' amore speciale che si porta all'amico, e quello della corrispondenza desiderata; il primo è il concetto di semplice benevolenza, e l'altro è quello che lo specifica qual concetto di amicizia.

558. L'amicizia, intesa così come un sentimento individuale, può sussistere anche senza l'altrui corrispondenza. Uno infatti potrebbe essere amico di un altro, senza riscuotere da lui un pari affetto. Ma, poichè un tale affetto non corrisposto non potrebbe durare, nè svolgersi appieno; così l'amicizia si suol definire come — una piena congiunzione degli animi fra due individui, determinata da un particolare e scambievole sentimento di stima e di benevolenza, e dal desiderio reciproco di ogni bene —. Ho detto una piena congiunzione degli animi, perchè se ben l' amicizia sia suscettibile di gradi diversi, potendo gli amici comunicarsi più o meno i loro sentimenti, essa però deve esser piena quanto all'affetto, sicchè l'amico desideri ogni bene all' amico. Ho detto che è determinata da un particolar sentimento di stima e di benevolenza, perchè l' amore di amicizia è una specie più individuata e piena della stima e della benevolenza che dobbiamo avere per tutti gli uomini. Essa perciò entra qual' elemento di quell'amore che unisce fra loro i parenti e i congiunti; ma se ne distingue, perchè non è suscitata dai vincoli naturali, ma da particolari circostanze, fondate nelle qualità morali della persona amata. Ho detto infine, che è determinata dal desiderio reciproco d'ogni bene; sicchè l'uno desideri e procacci, per quanto sta in lui ogni maggior bene all'altro, e provi un cotal gaudio del bene dell'altro, come se fosse suo proprio.

559. E quando diciamo *ogni bene*, intendiamo parlare dei beni veri e perfezionanti l'umana natura; e non già dei beni fallaci, dei godimenti immorali. La perfetta amicizia non può stare senza

un fine virtuoso; e quindi non può esistere che tra i buoni: tale sarebbe il fine di consigliarsi a vicenda, di eccitarsi al bene, di mitigare i mali, e renderli utili. Nel che si deve distinguere l'essenza dell'amicizia da tutto quello che può motivarla, Infatti cosa è ciò che offre occasione all'amicizia e che ci fa preferire l'uno all'altro? È la somiglianza di carattere. un favore, un beneficio ricevuto, la sorte comune, la lunga convivenza, o altra causa di simil fatta. Queste cause possono destare in noi un sentimento di simpatia, ma se ci fermassimo a questo sentimento, la nostra non meriterebbe il nome di amicizia. Così pure quella benevolenza che è nata da una tendenza simpatica eccitata da qualità corporee, anzichè da qualità morali, è amicizia da fanciullo, e perciò non è vera amicizia; e spesso è radice assai funesta. Meno poi merita questo nome la benevolenza che ha per causa e per fine il mal morale.

560. L'amicizia non è un dovere; essa si forma senza un progetto, e non si può comandare. Essa però è un bisogno della natura umana, e perciò non vi può essere un uomo privo affatto di amici. Una volta poi che l'amicizia è contratta, impone dei doveri reciproci fra gli amici. L'amicizia impone il dovere della mutua fedeltà, della sincerità, della costanza, della sofferenza di quei difetti dei quali, come nessuno uomo, così nè pur l'amico può andare esente; inoltre, se il fine dell'amicizia deve essere virtuoso, dall'amico non si deve chiedere cosa che non sia conforme all'onestà, alla prudenza, alla virtù, alla verità. L'amico deve correggere i difetti dell'amico, deve consolarlo nelle afflizioni, aiutarlo nelle necessità, consigliarlo nelle dubiezze.

561. La prudenza specialmente deve regolare così la scelta, come l'uso dell'amicizia. Acciocchè la scelta sia prudente, prima di offrire la propria amicizia ad alcuno, bisogna assicurarsi di conoscerne appieno il carattere e consultare anche la propria capacità. La mancanza di questa cautela è la causa per cui si formano tante amicizie che non sono durevoli. Alcuni s'infervorano subitamente, credendo alle prime apparenze. o lasciandosi attirare da qualità che non devono essere i veri titoli dell'amicizia, come dall'ingegno, dalla dottrina, dai tratti spiritosi, da qualità esterne; tutte cose che non bastano all'amicizia, ove siano scompagnate dalle buone qualità morali, altri non sanno mantenere a lungo le amicizie, perchè si offendono dei piccoli torti, sono intoleranti di certi difetti che col trattare l'amico vi scoprono.

562. L'uso poi dell'amicizia vuol essere regolato da una somma prudenza. La vicendevole confidenza è legge essenziale dell'amicizia. Ma appunto per questo che l'amicizia vuole una speciale comunicazione degli animi, sarebbe un abusare di questa, se non conservassimo il secreto su ciò che noi sappiamo da un altro puramente per effetto di confidenza. Ci sono delle cose, che si possono palesare senza mancare alla prudenza; ma quanti in-

teressi e sentimenti particolari ci saranno, che l' amico non desidera di far palesi, e che affida all' amico nella persuasione che staranno segreti!

563. Per ultimo la confidenza vicendevole non ci dà il diritto di palesare all'amico ciò che da altri ci venne confidato come un segreto. Tra gli amici ogni cosa può esser comune, meno quelle cose che non possono diventar comuni, perchè non sono nostre. E noi offenderemmo il diritto altrui, se confidassimo all'amico ciò che altri non vuol confidato a nessuno. L' amico, si dice, è un altro io. Va bene; è un io, ma un altro; e ciò basta a mostrare l' abuso che si vuol fare di quella espressione.

CAPO QUARTO

Dei doveri verso gli altri, nascenti dai vincoli di società.

ARTICOLO PRIMO

Concetto e natura della società in generale.

564. Veduti i doveri che abbiamo verso gli altri uomini in generale, attesa cioè la *natura umana* che in tutti è uguale, e toccati anche quei doveri che nascono da particolari modificazioni dei *diritti individuali*; ora passiamo a trattare di quei doveri, che procedono da quel vincolo che si chiama *vincolo sociale*.

La *società*, presa in genere e nel suo concetto puro, è — l' unione di più persone, cospiranti insieme volontariamente e consapevolmente a uno stesso fine —.

565. L' analisi di questa definizione ci farà distinguere gli elementi essenziali della società. Infatti a formare il vincolo sociale **1.°** è necessaria la cospirazione di più persone a uno stesso fine; **2.°** si richiede che ciascuno dei socî componenti la società conosca il fine comune, pel quale la società, si è formata, e quindi sia consapevole di questa comune cospirazione: **3.°** ogni socio deve aggiungere la sua volontà a quella degli altri: **4.°** deve conferire qualcosa in comunione con gli altri.

566. Ove mancasse alcuno di questi elementi, mancherebbe l'essenza stessa della società. È invero a formare il vincolo sociale, non basta che più persone cospirino in un medesimo fine: questa cospirazione potrebbe avverarsi per un caso fortuito, senza che un individuo sapesse dell'altro. Egualmente, molti potrebbero proporsi un medesimo intento e aver cognizione di questo fatto, senza che però la volontà di ciascuno si unisse in ciò con quella degli altri; anzi ciascuno potrebbe gareggiare onde ottenere pel primo o meglio degli altri quello scopo, per conto e utile suo proprio, nel che più tosto che società ci sarebbe proprietà individuale e divisione. Ma fingiamo pure che la volontà di uno fosse anche quella degli altri, e tutti godessero di avere dei compagni in una

stesso lavoro; se tutti questi individui non operassero congiuntamente, non mettessero in comune niente, essi non formerebbero società.

567. Ond' è che la società si distingue, sia dalla semplice *coesistenza*, la quale è propria anche delle cose; sia dalla *convivenza*, la quale si dà anche tra animali per legge d' istinto; sia dal *rapporto giuridico*, esistente fra persone conviventi insieme, non però aventi niente in comune nè cospiranti con coscienza al medesimo fine; sia dal *vincolo convenzionale*, esistente fra più persone legate insieme da particolari convenzioni; sia dal *vincolo di signoria*, qual' è quello che passa tra servo e padrone; sia dalla *comunione dei beni*, quando più persone godono di uno stesso bene, senza che l' una sappia dell' altra, nè cospirino a conseguirlo con l' unione delle forze e delle volontà; sia dal *vincolo di benevolenza* e *di beneficenza*, mentre la benevolenza, perchè sia sociale, deve essere messa in comune fra più persone; sia dall'*amicizia*, almeno fino a tanto che non ha posto niente in comune, e che si può distinguere dalla società, come si distingue una causa dal suo effetto.

568. L' *essenza* dunque della società consiste in quel vincolo, pel quale più persone si uniscono fra loro e con gli animi e con le forze per maniera, che formino una sola persona collettiva o morale. Il *fine* della società è un bene comune, a conseguire il quale i singoli soci uniscono le forze e la volontà. Il *fondamento* poi della società è posto nella scambievole benevolenza, la quale si chiama *sociale* inquantochè ciascun socio vuole non solo il bene privato che dalla società gli ridonda, ma anche il bene comune o proprio di tutti i soci.

569. La benevolenza sociale è tanto necessaria a stringere qualunque società, che senza di essa nessuna società è concepibile. E questa benevolenza presuppone la *giustizia*, se non esterna alla società o sia riguardo agli altri uomini che non vi hanno parte, almeno interna alla società stessa, vale a dire verso ciascun membro di essa. Giacchè, quantunque una società congiunta per ottenere un fine malvagio, sia una società di fatto, anzichè di diritto; pure essa può sussistere alla sola condizione che i soci non si offendano a vicenda, ma osservino tra loro le leggi della giustizia e della benevolenza.

570. Il fine d' ogni società essendo quello di ottenere un bene comune, questo non può in realtà concepirsi, se non in quanto è prodotto dalle forze di ciascun socio in unione con quelle degli altri, ed è partecipato da ciascheduno. Dunque due sono le leggi fondamentali d'ogni società, cioè: 1.° i singoli soci devono volere il ben comune, e tendere con forze congiunte, cioè o con cose materiali a con attività personali, a conseguirlo; 2.° a ciascun socio deve pervenire una parte del bene conseguito, proporzionata alla quantità di azione o di cose con cui ha concorso a conseguirlo.

571. Il vincolo sociale dunque produce dei doveri e dei diritti. I doveri universali d'ogni società sono la scambievole *benevolenza*, e l'*azione* o sia la messa in comune di qualche bene consistente in cosa esterna o in abilità personali. Il diritto che ha ciascuno dei socî di usare dei mezzi necessarî a conseguire quel bene che è fine della società, chiamasi *diritto sociale*. Siccome però questo diritto non può distruggere il diritto naturale assoluto, proprio d'ogni persona, di tendere ai beni essenziali della umana natura; nè qualunque altro diritto individuale che non sia incompatibile con la natura della società in cui un socio è entrato; così questo diritto si chiama *estrasociale*. Infatti, qualunque sia la società in cui alcuno entra, egli non si unisce ai membri di essa per modo da render comune con loro ogni suo bene, ogni proprietà personale; il che gli sarebbe anche impossibile, perchè il bene, per esempio, della virtù e della moralità, e così proprio dell'individuo, che non può appartenere se non a lui solo; e non si può dire comune se non per ciò che tutti gli uomini hanno le facoltà ed il diritto di tendervi. Dunque ogni socio porta con sè dei diritti inalienabili e inamissibili, e che perciò sono diritti estrasociali.

572. Questi due diritti, il sociale e l'estrasociale non possono venire in urto fra loro e incagliarsi; anzi uno serve l'altro. Qual società sarebbe, e come potrebbe sussistere quella che avesse per fondamento l'abolizione del diritto di perfezionare la volontà e l'intelletto, e di tendere alla propria felicità? Una tale società non può sussistere, perchè cesserebbe di essere basata sul principio della scambievole benevolenza e della giustizia almeno tra i socî. A che si stende pertanto il diritto sociale? A ciò che costituisce la *natura* umana, la quale può servire di mezzo alla società per andare al suo fine. Cosa invece non può diventare diritto sociale? L'umana *persona*, perchè questa non deve farsi servire di semplice mezzo, ma deve rispettarsi come fine; ond'è che i diritti personali non si perdono mai con l'entrare in una società qualunque.

573. Se non può sussistere società senza dei *doveri* e dei *diritti sociali*, ne segue che in ogni società devono regnare e rettamente contemperarsi queste proprietà opposte, la *libertà* e la *dipendenza*, *l'eguaglianza* e la *diseguaglianza*.

574. La libertà sociale richiede che ogni socio sia considerato come fine, e non già come semplice mezzo del bene altrui. E questa libertà essendo propria di tutti e ciascuno dei socî, dà luogo a una perfetta eguaglianza, perchè ciascuno gode, come socio, della stessa dignità e degli stessi riguardi degli altri socî. Poniamo che molti si uniscano in società scientifica per concorrere insieme allo scopo di far acquisto di cognizioni. Tutti mettono in comune un bene proprio, per esempio del denaro per compera di libri, e la propria abilità per promovere la scienza. Ognun di

essi è considerato dai soci, non come semplice mezzo, ma come fruente in comune del bene della scienza, fine di quella società. Ma chi fosse incaricato di scopare le sale dove questi scienziati si adunano, di accendere i lumi, di rimettere i libri al loro posto, e ricevesse per questi servigî una mercede, costui non entrerebbe a parte di quella società, non avrebbe alcuno dei diritti che le competono. e in quanto a quello che fa, non sarebbe considerato che qual semplice mezzo; ond' è che non sarebbe a parte della libertà e uguaglianza propria di quella società particolare.

575. Quantunque però ciascuno dei soci debba considerarsi come uguale agli altri, e come persona, non come semplice mezzo; la quota del bene che ciascuno deve ritrarre dalla società deve essere proporzionale ai mezzi, siano personali o materiali, che egli pone in comune. Ecco dunque una prima ragione di dipendenza e d'ineguaglianza tra i socî. Ma posto eziandio che i mezzi di ciascun socio sieno uguali, una certa dipendenza e ineguaglianza è ancora necessaria, perchè si fonda nell' intrinseca natura d'ogni corpo morale, d'ogni associazione. È impossibile che un' associazione possa sussistere e raggiungere il suo fine, se non sia diretta da certe leggi e ordinata sapientemente. Ecco quindi il bisogno di un' *amministrazione sociale* che abbia per suo scopo il dirigere ciascun membro al fine proprio della società. Tale amministrazione potrà bensì eseguirsi da molti socî, anzi potrebbe essere tale che ciascun socio vi avesse parte; ma se la società deve tendere a un fine, se deve essere una, è necessario che i socî abbiano ciascuno diverse attribuzioni, e tutti sottostiano ad un capo che sorvegli al buon andamento, che regoli l'azione di ciascheduno, che richiami all' ordine chi sortisse dalle proprie attribuzioni, e via discorrendo. A questo capo si conviene il nome di *amministratore*, o *preside*, o *ordinatore della società.* Ecco dunque la dipendenza e la disuguaglianza necessaria ad ogni società, di qualunque specie ella sia; e necessaria appunto come guarentigia della comune libertà e uguaglianza sociale.

576. Se poi cerchiamo quante parti debba avere questo regime sociale, vediamo che esso non può sussistere, se non ha 1.° una potestà *legislatrice*, che promulghi quelle leggi che sono necessarie al buon andamento della società; 2.° una *potestà giudiziaria*, che decida delle questioni e delle difficoltà che possono insorgere tra i socî, e delle violazioni delle leggi sociali; 3.° una *potestà esecutrice*, che costringa all' ordine e alla dipendenza i renitenti con quelle sanzioni che saranno stabilite dalle due potestà anzidette.

ARTICOLO SECONDO

Delle varie specie di società.

577. L'essenza della società è una sola, ma le sue specie possono essere innumerevoli, desumendosi esse dalle tante e sì svariate

modificazioni che può subire ciascuno dei fattori della società. Noi però non parleremo se non di quelle sole che è d'uopo conoscere per trattare i doveri più generali, che hà ciascun uomo verso degli altri uomini considerati nei più generali loro rapporti; parleremo quindi 1.° della società naturale, 2.° di quelle società artificiali che sono indispensabili al perfetto ordinamento dell'uman genere.

578. Per *società naturale* intendiamo quella ch'esiste *pel solo fatto della natura*, senza l'intervento di alcun patto o contratto degli uomini. La stessa società di famiglia è esclusa dal concetto della società naturale; perchè la famiglia non è soltanto formata dalla natura, ma anche da un atto speciale della volontà di coloro che la fondano: essa può chiamarsi naturale soltanto nel senso ch'esiste per la conservazione dell'umana natura. Invece la società naturale, di cui parliamo, è costituita dalla sola *coesistenza* avvertita degli uomini sopra la terra.

579. Or noi diciamo esistere difatti un consorzio, o una società naturale e universale di tutto il genere umano. società che precede ogni atto di volontà e libertà umana, la quale perciò è formata dal *diritto di natura*, e non può sciogliersi per autorità o volontà di nessuno, ma costituisce il fondamento di tutte le altre società che possono realizzarsi fra gli uomini. E in vero, qual'è il concetto di *società* in genere? Quello di un'avvertita cospirazione di più volontà in un bene comune. Ora, ogni uomo porta dal nascer suo dei diritti connaturali ai beni della verità, della virtù e della felicità: i quali beni sono appunto comuni di lor natura, mentre nè si scemano per la fruizione di quanti individui si vuole, nè si possono dividere in parti, ma sono identici per tutti e ciascuno degli uomini; vale a dire che è identico il line ultimo degli uomini, identico l'oggetto che informa la mente, la volontà, il sentimento umano. Basta che alcuni si accorgano di coesistere e di avere una stessa natura perchè quei beni si possano dire comuni; e così tutti quegli uomini si avvedano di essere per natura riuniti, mediante la cospirazione delle loro volontà in un fine comune. Onde è che l'unità e semplicità dei beni, ai quali tendono tutti gli uomini, pone la base della società naturale di tutto il genere umano.

580. E questa società naturale non è solo degli uomini tra di loro, ma anche degli uomini con Dio; onde si può chiamare società *naturale teocratica* quantunque non perfetta e compiuta, ma solo rudimentale. Chè i beni della verità, della moralità e della beatitudine, essendo identici e universali nel loro obietto, sono gli stessi dei quali godono in comune e Dio e gli uomini, quantunque Dio ne fruisca per sua essenza, e gli uomini solo per partecipazione.

581. La società del genere umano, appunto perchè formata dalla stessa natura, appartiene al *diritto naturale sociale*, diritto antecedente al *positivo*. Dunque nessun'altra società, nessuna **legge**

può distruggere o immutare la società del genere umano, senza offendere e distruggere l'umana natura. Avendo essa per suo scopo il conseguimento di quei beni a cui tende essenzialmente la natura umana, e che sono quindi il massimo oggetto dei diritti e dei doveri umani, una legge qualunque che attentasse contro di questi doveri e di questi diritti, sarebbe un attentato contro il genere umano, e perciò non potrebbe aver forza di vera legge, anzi ognuno avrebbe il dovere di non obbedirvi, e il diritto della coazione, se fosse necessaria.

582. Se questa prima società è di sua natura inviolabile e imprescrittibile, ogni altra società formata dagli uomini è ad essa subordinata, da essa dipendente; e non potrà dirsi giusta e inviolabile,se non rispetta e riconosce le leggi della società primitiva. La società primitiva dunque è come il sostrato di tutte le altre società, le quali devono tendere tutte quante, almeno rimotamente, ai beni supremi dell'umana natura, oggetti della società primitiva. E siccome questa ha per suo vincolo l'amore universale di tutti gli uomini, o sia l'*umanità*; così ogni società speciale non deve mai anteporre il fine prossimo a cui tende, al fine rimoto che è il prossimo della società dell'uman genere, ma deve preferire questo a quello, ogniqualvolta vengono l'un l'altro in collisione; e la benevolenza d'ogni società speciale verso i suoi membri non deve mai restringere la benevolenza universale verso tutti gli uomini, ma aiutarla.

583. Fin qui abbiamo parlato della società naturale. primitiva, essenziale al genere umano, non formata da un patto, ma posta in essere dal fatto stesso della coesistenza avvertita degli uomini sulla terra. Ma gli uomini possono associarsi insieme daliberatamente, come infatti furono sempre associati fino dai primordi del mondo, all'intento di conseguire i fini supremi dell'umana natura mercè dei fini secondari, i quali servono di mezzo. Ecco quindi sorgere diverse società, delle quali alcune sono arbitrarie e utili sì agli uomini, non però necessarie assolutamente; altre invece sono necessarie alla perfetta organizzazione e al progresso ognor crescente dell'uman genere; e queste ultime sono tre, vale a dire la società *teocratica* la *domestica* e la *civile*. La prima unisce gli uomini con Dio mediante un vincolo positivo; la seconda è formata dalla famiglia, cioè da marito e moglie, e dai figli da lor procreati; la terza è costituita dai cittadini riuniti fra loro e con chi governa.

584. Queste tre società non sono fra loro così divise e separate che non concorrano tutte insieme, se bene in diversa maniera, ad un fine supremo, che è la maggior perfezione possibile dell'uman genere. Infatti, ognuna di queste società ha un fine *prossimo* e un fine *rimoto*. Il fine prossimo è quel bene comune a tutti i soci, ma tuttavia specifico e particolare.che si propone una data società, e che quindi si distingue dal fine prossimo di tutte le altre,

il fine rimoto invece è il maggior bene possibile morale-eudemonologico, quello stesso che è fine immediato della società naturale. Giacchè, come si è detto, nessuna società è buona e legittima, se non tende in ultimo a questo bene.

585. Che le tre specie di società surriferite siano necessarie al perfetto ordinamento del genere umano, è dimostrato dalle stesse esigenze dell'umana natura. L'uomo non può in primo luogo esistere e crescere senza la società coniugale, la quale perciò è la prima società particolare nell'ordine della natura; società fondata da Dio stesso, quando congiunse i primi nostri parenti con un nodo indissolubile, volendo che la prima coppia della specie umana fosse tipo di tutte le altre; società confermata e inalzata alla dignità di sacramento da Gesù Cristo.

586. La famiglia cresce e si moltiplica; in seguito si formano più famiglie; queste non possono rannodarsi, aiutarsi a vicenda, vivere in buona concordia e sicurezza, se non siavi un capo al quale tutti i membri d'ogni famiglia e tutte le famiglie obbediscano. Ecco, per esempio, già formata la società patriarcale, qual'era in antico, prima forma della società civile, la quale può prendere diverse forme, come infatti avvenne e avviene di presente e avverrà anche in avvenire, ma non cangia di essenza. Ed ecco quindi la necessità della società civile sotto qualcuna delle forme che può ricevere. Chè la famiglia esplicandosi produce necessariamente la città o sia l'unione di molte famiglie regolate da un giure comune, il che è appunto la società civile. Tolta questa, non c'è più fra gli uomini nè pace nè sicurezza nè progresso alcuno, ma barbarie la più selvaggia. Vero è che si dànno dei popoli barbari, cioè rozzi ed incolti; ma uomini solitarî e dispersi per le selve, come li sognarono alcuni storici e poeti o almeno i loro interpreti, non si diedero mai, perchè l'uomo non potrebbe in questo stato vivere e sviluppare le sue potenze così morali e intellettuali che fisiche. Dunque la società civile è necessaria al perfetto ordinamento del genere umano.

587. Finalmente, se ci sono degli enti razionali, questi hanno una necessaria relazione con l'Ente assoluto; ed ecco già il primo rudimento della società teocratica. Se non che la società teocratica finchè non esiste che nello stato di natura, non basta nè all' individuo, nè alla famiglia, nè alla città per conseguire il fine ultimo o rimoto, e nè meno il fine prossimo di ogni associazione, almeno in un modo il più perfetto e conveniente all'umana dignità. È necessario che ci sia una religione positiva, la quale eserciti il suo impero sulle menti e sui cuori, rattenga ognuno nel proprio dovere con un'autorità sovrumana, rannodi gli animi di tutti, e così serva come di cemento alla stessa società civile. Ecco dunque il bisogno di una società teocratica perfetta, non solo naturale ma positiva, non solo interna ma anche esterna, avente una sua propria esistenza, dei riti, del-

le credenze, un sacerdozio, come abbiam detto parlando della religione cristiana. La storia ci presenta tutte le antiche società e nazioni fondate dalla religione, qual principio confederativo del genere umano; e i governi più antichi sono più teocratici che politici. Tolgasi la religione, e la società dovrà necessariamente sfasciarsi. l'anarchia e il disordine subentreranno all'ordine e alla gerarchia dei poteri. In breve, non c'è società civile senza famiglie; nè famiglie legittime e ben dirette senza società civile; non c'è religione senza società o famigliare o civile; come non c'è società teocratica perfetta senza società civile o almeno domestica,

ARTICOLO TERZO

Diritti della società teocratica, e doveri che ne conseguono.

588. La società teocratica perfetta e compiuta, quale esiste di presente, non è che la Chiesa cristiana cattolica apostolica romana, stabilita da Cristo, la quale sola professa quella religione rivelata e perfetta, che già dicemmo essere necessaria al genere umano.

589. La Chiesa essendo fondata da Cristo, il suo capo supremo e invisibile è Cristo stesso, il quale si congiunse indissolubilmente con essa, e la regge e governa con la sua grazia e presenza. Egli però l'ha fondata in un modo, che doveva essere anche una società visibile ed esterna; ond'è che dopo avere esercitato egli stesso il potere divino della società teocratica da lui fondata, prima di partire dal mondo, investì dello stesso potere gli Apostoli, dando loro quella stessa missione ch'Egli aveva ricevuto dal Padre ed era venuto ad esercitare fra gli uomini. Così fondò una gerarchia terrestre, eleggendo de'ministri visibili ordinati a unità mediante il primato di Pietro, investendoli del potere di predicare e amministrare i suoi sacramenti, che sono i mezzi coi quali egli conduce al suo fine la società teocratica. Questo fine è la salute delle anime, alla quale tutti gli uomini sono chiamati.

590. Pertanto, se la società teocratica è istituita da Dio medesimo; essa è distinta da ogni altra società, e indipendente da ogni potere umano nella sua parte essenziale; i suoi stessi ministri non possono immutarne la forma e i costitutivi. Se il fine prossimo di essa è la salute delle anime, il suo potere è essenzialmente spirituale.

591. Ma questo potere spirituale non potrebbe esercitarsi dalla Chiesa, composta com'è di uomini, senza dei mezzi esterni, quali sono la predicazione del Vangelo, l'uso de'sacramenti . e tutto quanto il culto esteriore. Onde la società teocratica esercita eziandio un potere esteriore. quale è richiesto dalla sua sussistenza visibile. Di più, società di uomini, legittima come qualunque altra, essa ha un diritto alla proprietà esterna, un diritto di possedere e amministrare i beni ecclesiastici. Finalmente il governo ecclesiastico non può andar privo del diritto di sanzione. La sanzione che

può adoperare a mantenere i diritti che esercita verso i membri a lui soggetti, consiste 1.° nel potere d'impor penitenze, 2.° nel potere di privare dei beni ecclesiastici i renitenti. Il potere d'impor penitenze si estende all'infliggimento di certe pene corporali e temporali, non imposte con violenza, ma unicamente comandate qual condizione dell'eterna salute. La Chiesa dunque esercita legittimamente un potere anche sulle cose temporali. Il poter poi di escludere i renitenti dalla partecipazione dei beni ecclesiastici, come quello di ritenere i peccati, quantunque sia una sanzione meramente spirituale, trae seco necessariamente delle conseguenze temporali, mentre quei beni si amministrano con atti esteriori. Da tutto ciò si scorge, che il potere spirituale della società teocratica richiede necessariamente anche un potere esterno e concernente i beni temporali.

592. Esiste dunque un diritto ecclesiastico, che deve essere rispettato da tutti gli uomini; esiste una potestà ecclesiastica legislativa, alle cui leggi sono tenuti obedire tutti coloro che per mezzo del sacramento del battesimo sono diventati socî della Chiesa; esiste una potestà ecclesiastica giudiziaria, alle cui decisioni i fedeli devono conformarsi; esiste una potestà ecclesiastica esecutiva, ai decreti della quale tutti i fedeli devono obedire. E siccome abbiam detto che la potestà della Chiesa è necessariamente spirituale; così l'obedienza alla Chiesa deve essere non soltanto esterna, ma anche interna, sottomettendo al giure ecclesiastico non le sole azioni esterne, ma anche la mente e il cuore.

593. Il fine della società teocratica è la salute eterna degli uomini e l'effettuazione dei disegni di Dio mediante la diffusione delle verità rivelate e della grazia di Cristo nei cuori degli uomini. Ora, tutti gli uomini sono da Dio chiamati alla luce della verità e alla partecipazione della grazia del Cristo. Dunque la potestà della Chiesa è universale, cioè si estende a tutto il genere umano, avendo come il dovere, così il diritto di predicare il Vangelo e di recar la salute a tutto il mondo. Quindi tutti gli uomini ai quali giunse la parola evangelica, tutti senza distinzione di luoghi di schiatte di nazioni, sono tenuti ad entrare nella Chiesa cattolica. Ond'è che la religione cattolica è il principio della civiltà e della fratellanza, il germe che, sviluppato pienamente, formerebbe di tutti gli uomini una sola famiglia, lasciando intatte le distinzioni di linguaggio di stato e di nazionalità, senza toccare i diritti di nessuno, ma confermandoli e guarentendoli.

ARTICOLO QUARTO

Della società domestica.

594. La *casa* è il primo rudimento della *città* e il primo fonte della *nazione*. Essa è costituita da marito e moglie e dai loro figli.

595. Le relazioni esistenti fra i membri della casa o famiglia sono varie e molteplici. La prima specie di queste relazioni è tra marito e moglie; un'altra è tra i genitori ed i figli. Ond' è che la società domestica accoglie il più delle volte nel suo seno due distinte società, la *coniugale* e la *parentale*.

§ 1. — *Natura della società coniugale, e doveri dei coniugi.*

596. L'unione del marito e della moglie, istituita da Dio per la conservazione e propagazione del genere umano, è la prima specie di società formata dalla volontà umana, e la prima determinazione della società naturale. Questa unione ha due fini; 1.° quel vantaggio fisico-morale che ridonda all'uno e all'altro dei coniugi da un vincolo strettissimo di amore e di benevolenza; 2.° la generazione dei figli.

597. La società coniugale, che prima del cristianesimo non era che un contratto, fu da Cristo inalzata al sublime grado di sacramento, e l'unione dello sposo con la sposa diventa simbolo della unione di Cristo con la Chiesa. Con ciò la religione cristiana ha santificato l'unione dei coniugi, stringendo insieme col vincolo della carità, che è il massimo dei vincoli, pel quale Iddio stesso diventa oggetto supremo dell'unione coniugale.

598. La società coniugale deve essere 1.° *monogamica*, cioè stretta fra un sol uomo e una sola donna, giacchè questa sola forma può dare quell'unione piena e perfetta degli animi, che è fondamento del coniugio; inoltre la poligamia o pluralità delle mogli, se non si oppone direttamente alla buona educazione della prole e alla pace della famiglia, la mette però a cimento: 2.° *indissolubile*; giacchè questo è voluto sia dalla pienezza dell'unione coniugale, sia dal miglior bene della società civile, sia dalla legge divina: 3.° *pubblica*; questo carattere serve a garentire l' illibatezza del coniugio e la integrità delle famiglie. I coniugi, oltre ciò, devono aver comune la causa e la convivenza. Al marito finalmente spetta l'amministrare la famiglia, essendo capo di essa.

599. I doveri giuridico-morali che hanno i coniugi fra di loro sono principalmente i seguenti: 1.° Essi devono vicendevolmente amarsi con quella piena e pura amicizia, che risulta dalla più intima e completa congiunzione degli animi; la qual congiunzione non è mai perfetta e stabile, se non sia animata dalla carità, dimodochè l'amore di entrambi i coniugi si concentri, per dir così, in Dio. 2.° Devono portarsi una scambievole riverenza. Il marito deve onorare la moglie, ricordandosi che questa non è nè sua schiava, nè mera proprietà sua. ma persona e perciò libera e uguale a lui per dignità di natura. La moglie poi deve considerare il marito come suo capo, e stargli sommessa, obediente e compiacente in tutte quelle cose che sono oneste e buone. Il regime della famiglia, come già si disse, spetta al marito, siccome a colui che ha

da natura le qualità a ciò più convenienti. Perciò la moglie è tenuta a lasciarsi in ciò dirigere; nè può entrare nel di lui posto, se non quando il marito o cede egli stesso o si rende incapace. 3.° Entrambi sono tenuti sia alla fedeltà coniugale, sia alla toleranza reciproca dei difetti personali e dei gravi incomodi che seco porta il loro stato, sia a consigliarsi e confortarsi a vicenda, mantenendo la pace e la concordia per tutta la vita.

Quantunque sia onesto e buono il matrimonio, assai migliore però è il celibato, quando ha per fine una più intima e piena unione con Dio, mediante la società teocratica. Questo è uno stato sublime,pel quale l'uomo mortale e corporeo imita la natura angelica; è utilissimo alla Chiesa, che ha così dei ministri dedicati interamente al bene spirituale degli uomini; è pieno di pace e di consolazioni per coloro, che, entrati in esso per vocazione speciale, si mantengono incorrotti e fedeli alla promessa.

§ 2. — *Natura e doveri della società parentale.*

600. Tostochè i coniugi ottengono prole, nasce tra i parenti e i figli una nuova specie di relazioni che dànno luogo alla società parentale. Queste relazioni sono giuridico-morali e pongono dei doveri tanto morali che giuridici così dei genitori rispetto alla prole, come della prole rispetto ai genitori.

601. *Doveri dei genitori verso la prole.* — I genitori hanno in solido dei diritti e dei doveri morali-giuridici verso la prole; attesa però la superiorità del marito sulla moglie, e attese le diverse attitudini e facoltà del marito e della moglie, i doveri e i diritti naturali che essi hanno verso i figliuoli, si compartiscono fra loro secondo la diversa materia dei doveri stessi. Questi doveri e diritti competono primieramente e *assolutamente* al padre qual capo della famiglia, e secondariamente e in modo *relativo* competono alla madre. Perciò essa può entrare in luogo del padre in più circostanze, come per morte del marito, o per suo consenso, o nella sua assenza. Attesa poi la diversità delle attitudini il padre è più adatto a compiere certi officî che richiedono forza coraggio energia prudenza; e la madre a compier quelli che vogliono amore dolcezza quiete e diligenza.

602. Considerando la condizione e lo stato dei figli, i lor bisogni e i loro diritti, e attesa anche la natura dei genitori e la innata carità verso la prole, i genitori sono obbligati a procurare,secondo le loro forze così personali che materiali, la migliore educazione fisica, intellettuale, tecnica e morale dei loro figli.

603. Il dovere dell'educazione fisica richiede, 1.° che non lascino mancare ai figliuoli i necessarî alimenti, che li guardino da ogni pericolo sì della vita che della sanità, dovere tanto più stretto, quanto la prole è meno atta da sè a provedere a questi bisogni: 2.° che procurino di svolgere in essi e corroborare le forze fisiche e i buoni abiti animali umani.

604. Quanto all'educazione intellettuale e tecnica è stretto dovere dei genitori di procurare 1.° quell'istruzione maggiore della menta ch' essi possono dare o procacciare per mezzo altrui ai figliuoli, secondo il loro stato, giacchè l'ignoranza è fonte di mali gravissimi, e un certo sviluppo delle facoltà mentali è indispensabile, onde riuscire utili e a sè e agli altri; 2.° l' apprendimento di qualche arte o mestiero o professione conveniente al loro stato.

605. Ma una cura speciale devono avere per promovere ne' figliuoli la buona educazione morale. Istruirli nei principî morali e religiosi, nei doveri speciali della loro condizione e del loro stato, è questo il loro dovere di maggiore gravità e importanza. Come però l'istruzione non basta, ma fa d' uopo anche lo stimolo reale, così i genitori sono strettamente obbligati alla correzione dei loro figli, al buon esempio, alla cura massima di non esporli ai pericoli d'immoralità coi loro discorsi e con altra sorta d'inciampo, alla sorveglianza esterna, agli amorevoli e moderati castighi dei loro falli. Giacchè fino a tanto che i figli sono impotenti a far buon uso della loro libertà, essi sono obbligati a dar loro una buona direzione. Quanto ai castighi e alle correzioni, devono bensì usare del giusto rigore, ma guardarsi in pari tempo dall'ira e da quegli eccessi di sdegno che producono nell'animo un' irritazione e avversione verso i parenti, che intristisce il cuore, invece di migliorarlo. Guai a quei genitori che maledicono alla loro prole, che l'esacerbano coi modi e con le parole, e che si mostrano più tosto impazienti e intolleranti, che zelanti e premurosi della loro emendazione ! E guai ancora a quegli altri, che dànno nell' eccesso opposto, conducendosi verso i loro figli con troppa indulgenza, e che di proposito e per massima non si armano mai di rigore per non contristarli ! In breve, si guardino i genitori sì dal risparmiare la verga della correzione, che dall'abusarne.

606. I figliuoli sono bensì una proprietà dei genitori; e questi perciò hanno in comune un pieno *dominio* su di essi. Però i figli non cessano di essere *persone*; e la persona è essenzialmente libera almeno in potenza, ha ragione di fine, e non trae origine che dal Creatore. Dunque il dominio dei genitori si limita alla *natura* che è ne'loro figli, e non si estende alla loro *personalità*. E da ciò si trae, che la patria potestà non può violare i diritti formali puri de'figli, nè ridurre i figli a schiavitù, nè toglier loro la vita, come si credeva e si praticava da molte nazioni pagane. Di più: il dominio che hanno i genitori sulla natura dei loro figli è minore di quello che ne abbiano i figli stessi; giacchè la parte personale dei figli possiede la natura come una sua proprietà, formante con essa un individuo; cosicchè il loro diritto sul proprio corpo è *assoluto*, mentre quello de'genitori è *relativo*.

607. Del resto la patria potestà si estende a tutto ciò che è necessario al *bene ordinato della famiglia*, che è il mantenimento di quei diritti, che nascono dal duplice vincolo famigliare *di san-*

gue e *di società domestica.* Il vincolo di sangue è posto dalla natura, e rende soggetti i figliuoli ai genitori per tutta la vita, anche dopo che son sortiti dalla famiglia. Il vincolo poi di società domestica è quello che nasce tra i genitori ed i figli, tostochè questi divengono capaci di società. Questi vincoli producono dei diritti che appartengono in proprio al solo capo di casa, e si distinguono nei diritti di usare dei figli a proprio vantaggio, ma senza loro nocumento, di allevarli, di educarli, di tenerli nella propria società, finchè questi non ne escano per fondare un'altra famiglia o per altro giusto motivo. Finchè il padre trae un suo vantaggio dai figli, usa del diritto di *dominio*; quando all'incontro fa loro del bene, usa del diritto di *beneficenza.* Il primo di questi due diritti si accontenta di poco; molto più si svolge il secondo, perchè è un sentimento connaturale ai genitori quello di procacciare il maggior bene possibile ai figli fino a sacrificare per essi ogni loro vantaggio..

608. Il vincolo di sangue produce, oltre ad altri diritti anche quello dell' *onore* e *rispetto* lor dovuto dai figli ancorchè sortiti dalla famiglia, quello di educarli e corregerli, quello infine di trarre sostentamento dai loro beni, se i genitori sono impotenti a vivere col proprio. Il vincolo sociale poi produce al padre, ed in sua vece alla madre, la potestà di governare i figliuoli; governo che si va allentando di mano che i figli diventan capaci di governarsi da sè e di concorrere anche con la loro abilità al governo della famiglia.

609. *Doveri e diritti dei figli verso i genitori.*—I figliuoli hanno verso i loro genitori dei doveri e dei diritti. Quanto ai doveri, essi devono ai genitori: 1° un particolare *onore* e *rispetto* pel titolo della loro superiorità e della generazione. Giacchè il vincolo del sangue costituisce i genitori *padroni naturali* dei figli; il vincolo sociale poi li costituisce *naturali amministratori* e *governanti* della famiglia. Cessato questo vincolo, non cessa il primo; onde il dovere del *nudo odore*, come si è detto, non cessa mai. Questo dovere obbliga i figli a dipendere dai consigli dei genitori, e secondarli più che possono, anche dopo che hanno acquistato l'uso della piena libertà morale di operare, 2.° *Gratitudine.* I benefici che riceviamo dai genitori, le cure amorose che impiegano a nostro bene, sono titoli di speciale gratitudine. E questa ci deve portare a tolerare i loro difetti, a non cagionar loro alcun ingiusto dispiacere, ma studiarci di renderli contenti e lieti; a non vergognarci di loro, quand'anche migliorassimo la nostra condizione;ad aiutarli nei loro bisogni, fin dove possiamo. 3.° *Obedienza.* Questa è voluta da entrambi quei vincoli che abbiam detto, e si estende a tutte le cose oneste; dimodochè i figli non solo devono obedire a tutto ciò che i genitori impongono loro, e che è proprio della patria potestà, ma niente intraprendere d' importante senza il loro consenso. E quantunque il dovere dell' obedienza

venga sempre più restringendosi, quanto più si svolge nei figli la potenza del libero arbitrio, pure anche allora ch' essi furono assunti a far parte integrante del governo della famiglia, non possono dirsi affatto esenti da questo dovere. nè possono arrogarsi il diritto di esercitare nella famiglia l'officio di governanti, ma devono limitarsi a suggerire consigli ove ne sia d'uopo, e nel resto obedire.

610. I figli poi hanno dal canto loro verso i genitori 1.° tutti quei diritti che sono propri della persona, e che non possono perdere giammai; 2.° il diritto di scegliere, fatti adulti, quello stato a cui si sentono chiamati da Dio.

§ 3. — *Doveri reciproci tra i servi e i padroni.*

611. Nel seno della società domestica esistono anche i servi, Non credasi però che tra i *servi* e i *padroni* esista un vincolo sociale, che dia luogo ad una *società signorile*. Chè il diritto *signorile*, anzichè associare, separa e divide. Infatti all' essenza della società si richiede fra le altre cose un *bene comune* ai socî. Ma il bene del *dominio*, il diritto *signorile* è una proprietà individuale del padrone di cui godè egli solo, e che non divide quindi col servo. Dunque non esiste alcuna società signorile.

612. Ciò nondimeno tra servo e padrone esiste ancora quel vincolo sociale, che unisce tutti gli uomini nella società teocratica naturale; giacchè il servo, benchè soggetto al padrone, non cessa di essere persona, e di aver quindi col padrone il bene personale in comune. E questo vincolo, attesa la sociale prossimità che passa tra servo e padrone, e attese le particolari convenzioni tra loro pattuite, determina i doveri più speciali di entrambi, mitiga e dirige il vincolo servile e il diritto del padrone.

613. *Doveri dei padroni verso i servi.*—Ciò posto, i doveri dei padroni verso i loro servi sono principalmente questi. 1.° Non devono costringere servi a veruna azione ingiusta o inonesta. 2.° Devono per conseguenza guardarsi dal violare i loro diritti connaturali o acquisiti,che sono essenziali alla persona umana: questi due doveri si riducono a ciò che il padrone non deve usare dei servi come di semplici mezzi in modo che non abbia riguardo alla natura di fine propria dei servi. 3.° Devono dar loro la pattuita mercede, o vero gli alimenti il vestito e gli altri mezzi di sussistenza, a seconda del convenuto. 4.° Non devono impor loro fatiche troppo gravose, osservando anche verso di loro i doveri dell' umanità e della benevolenza. 5.° Benchè abbiano e diritto e dovere di correggerli dei loro falli e di punirli, devono in ciò serbare la misura della moderazione e della fraterna carità, non dimenticando l' eguaglianza della natura e la condizione già per sè umiliante e gravosa della servitù. 6.° Devono lasciar loro e tempo e mezzi sufficienti per attendere al loro perfezionamento morale e religioso;

anzi, esercitando su di loro un officio quasi paterno, devono essi stessi vegliare, acciocchè adempiano a questo supremo dei doveri, comune a tutti gli uomini indistintamente.

614. *Doveri dei servi verso i padroni.* — I servi dal canto loro 1.° siano sommessi e obedienti a ogni cenno del loro padrone in tutto ciò che è lecito; 2.° si mostrino in ogni atto compresi da quel rispetto e da quella riverenza che vuole la superiorità del padrone; 3.° usino la maggior possibile cura e diligenza nel disimpegno dei loro offici domestici; 4.° abbiano quella cura stessa della cosa famigliare, che avrebbero delle cose proprie, guardandosi dall'abusare della fiducia e buona fede del padrone; 5.° si guardino in genere dal divulgare ciò che è particolare interesse di famiglia, e in specie quello che richiede maggior segreto e che altronde il diritto naturale non comanda che si palesi.

ARTICOLO QUINTO

Della società civile.

§ 1. — *Natura della società civile.*

615. *La società civile* è — l'unione di più capi di famiglia, i quali consentono che la modalità dei diritti da essi amministrati venga perpetuamente regolata da una sola mente e da una sola forza, alla maggior tutela e al più sodisfacente uso di quei diritti medesimi —.

616. Ho detto essere l'*unione di più capi di famiglia*, perchè la società domestica, la quale è una società fatta per la conservazione della natura umana, non potendo a meno, col moltiplicarsi, di stringere anche il vincolo sociale, coloro che hanno il diritto di stringerlo sono quelli stessi, i quali hanno il supremo potere e governo della famiglia, e tali sono appunto i padri. Vi entrano, è vero, anche le mogli ed i figli, ma solo inquanto vengono rappresentati dai padri che riassumono in sè tutti i diritti de' loro soggetti. Perciò si devono distinguere i *cittadini assoluti*, i quali sono soltanto i capi di famiglia; e i *cittadini relativi*, i quali ne sono i membri dipendenti dai padri. Avvertasi però, che le mogli ed i figli possono diventare cittadini assoluti; quelle, allorchè o per morte o per altro titolo entrano in luogo dei loro mariti; e questi col solo uscire in modo giuridico dalla famiglia paterna, e farsene indipendenti.

617. I capi di famiglia stringono il vincolo sociale mediante un *mutuo consenso*; sia poi questo *espresso*, come dovette avvenire nella prima origine d'ogni particolare società civile; sia *tacito*, come avviene in ogni società civile già costituita.

618. Con l'unirsi in società civile non si distrugge nè pur uno dei diritti, che hanno i padri di famiglia, nè men quello di regolarne

la modalità, ma solo si consente che ne venga regolata la *modalità* in comune, anzichè in privato. Il che è come dire, che i diritti della potestà paterna sussistono ancora nella società civile, ma il potere civile stesso acquista il diritto di regolarne con savie leggi l'esercizio.

619. La società civile non potrebbe dare questa direzione all'esercizio dei diritti, se non avesse *unità*, e se mancasse dei mezzi a ciò necessari. È dunque dell'essenza della società civile che la modalità dei diritti di ciascun padre sia regolata *da una sola mente e da una sola forza*. Il potere deve essere uno e concorde, e deve avere forza di farsi rispettare, sia poi esso amministrato da tutti i padri, o da pochi, o da un solo co'suoi ministri e consiglieri.

620. La società civile si distingue dalle altre società in ciò, che queste hanno per fine prossimo di regolare la modalità di certi diritti solamente, laddove la società civile regola la modalità di tutti i diritti degli associati; cosicchè le appartiene il carattere di *universalità* e quello di *supremazia*. Però questi due caratteri devono avere dei limiti; la società civile deve bensì regolare i diritti, ma non già invaderli e distruggerli; e quando essa trapassa i suoi confini, tocca ai governanti delle altre società, domestica e teocratica, il giudicarne.

621. Alla società civile appartiene inoltre il carattere della *perpetuità;* se un'associazione si facesse fino a un tempo determinato, non sarebbe più società civile. La società civile è perpetua nella intenzione dei socî, nelle sue leggi, ne'suoi provedimenti. Da questa perpetuità però non segue che i soci non possano giammai sortire per entrare in un'altra, allorchè ciò non sia pregiudicievole alla società stessa in cui già si trovano.

622. Il vincolo sociale è posto dal consenso delle volontà; la società civile però non potrebbe regolare la modalità dei diritti di tutti, se non avesse una *forza prevalente*. La forza altra è *materiale*, altra *spirituale*: alla società non è necessaria una forza materiale prevalente a tutte le altre, ma una forza risultante da una fusione di forze morali intellettuali e materiali. E questa forza è necessaria per superare tutti gli ostacoli che si frappongono al conseguimento del suo fine.

623. Il fine prossimo della società civile, come risulta dalla definizione di questa, non è che quello di *regolare la modalità dei diritti* di più famiglie coesistenti, acciocchè convivano nel modo il più sicuro e il più vantaggioso a ciascuna. Questo fine manifesta la necessità e l'origine della società civile. Infatti, nello stato di natura ogni famiglia è indipendente dalle altre: ma qualora le famiglie vivessero così segregate l'una dall'altra, non potrebbero a meno di offendersi a vicenda e danneggiarsi; giacchè, attesa la necessità di vivere le une a fronte delle altre, attese le passioni umane che tendono alla violazione de' diritti altrui, attese le re-

lazioni che indispensabilmente devono aver luogo tra i membri di una famiglia e quelli di un'altra, è impossibile che non avvengano delle collisioni di diritti e degli inceppamenti nell' esercizio della libertà giuridica delle famiglie. È pur dunque necessario che tutte le famiglie si uniscano, affine di provedere alla convivenza pacifica, a niuna famiglia pregiudicievole, a tutte vantaggiosa. Inoltre, la persona umana ha il bisogno e in pari tempo il dovere di perfezionarsi moralmente, di svolgere sempre più le innate potenze, di camminare ognora su di una via di progresso. E a tutta questa perfezione sono chiamati tutti indistintamente gli uomini. Ma, come mai sarebbe possibile il conseguimento di questo bene, senza la fusione di tutte le famiglie in una sola società? come potrebbe altrimenti conservarsi la memoria dei fatti, come perpetuarsi le tradizioni religiose, come giovarsi ognuno dei mezzi sì materiali che intellettuali degli altri uomini? Sia dunque che si guardi al bisogno della sicurezza e della quiete, sia al maggior bene fisico intellettuale e morale dell' umanità, la società civile è sempre necessaria, e il suo fine prossimo è la coesistenza pacifica sicura, scambievolmente giovevole, di più famiglie, mediante un potere unico stabile e forte, che regoli la modalità dei diritti proprî dei cittadini.

624. Nella prima associazione delle famiglie i padri sono quelli a cui compete il diritto di amministrare la cosa pubblica. Essi perciò costituiscono ciò che chiamasi *governo*, *potere governativo*. Il governo è così necessario all' ordinamento e al buon andamento della società civile, che l' una senza dell' altro non è nè men concepibile. Al governo poi è essenziale quella triplice potestà di cui parlammo; cioè 1.° una *potestà legislativa*, che abbia per officio di far leggi e disposizioni, affine di conseguire il ben comune; 2.° una *potestà giudiziaria*, che decida dei diritti di ognuno, delle infrazioni delle leggi, e delle controversie che insorgono; 3.° una *potestà esecutiva*, che procuri l'adempimento di ciò che le altre due stabiliscono.

625. I padri possono esercitare l'autorità governativa tanto per sè, quanto per mezzo di altri; di qui hanno origine diverse *forme di governo* sociale, le quali si riducono a queste tre, la *monarchica*, l' *aristocratica* e la *democratica*, secondochè il governo della società viene occupato o da un solo individuo, o da pochi tra i padri, o da tutti insieme. Infatti, può essere che i padri per consenso tacito o espresso rimettano a una sola persona il regolamento della modalità dei loro diritti; e in tal caso esiste quella forma di governo, che si chiama *monarchia*. Può essere, che alcuni di essi vogliano aver parte al diritto, e altri vi rinuncino; e in tal caso il governo viene amministrato insieme da tutti quelli che non vi rinuncino; e ne partecipano in proporzione della massa dei diritti; e la forma di governo che ne segue, è un'*aristocrazia*. Può essere per ultimo, che tutti i cittadini assoluti vogliano aver parte al governo civile; e in tal caso la forma di governo è una *democrazia*.

626. Noi non cercheremo qual sia la miglior forma di governo; ciascuna delle accennate può essere migliore e preferibile, secondo la diversità dei tempi, dei luoghi, dell'indole particolare delle nazioni. È però da avvertire, che la forma monarchica può essere assoluta,o costituzionale, cioè con una camera legislativa eletta da tutta intiera la nazione o almeno una consulta dei senatori eletti dal capo del governo; questa forma ultima cioè, la monarchica con la consulta pare la migliore e la più conveniente alle nazioni cristiane e più incivilite, benchè presenti molti difetti e pericoli.

627. La persona individua o collettiva, a cui è demandato il potere supremo di governare, chiamasi *governante* o *imperante*; le persone investite dell'autorità giudiziaria o esecutiva si chiamano *ministri*; i membri inferiori della società civile si dicono *cittadini* o *sudditi* o *governanti.*

§ 2. — *Diritti e doveri dei governanti e dei ministri.*

628. Data una società civile, e dato un governo che ne regoli l'andamento, esistono dei diritti e dei doveri sì dalla parte dei governanti e dei ministri, che dei governati.

629. *Doveri dei governanti.* — Il governo è, o deve essere una guarentigia dei diritti di tutti, una molla che tutto mova l'edificio sociale all'ottenimento del bene comune, quantunque non disgiunto dal bene suo proprio. Egli è investito dell'autorità suprema relativa a quella forma di governo, del quale è capo insieme e custode. Ciò posto, l'imperante civile.

630. 1.° Deve rispettare la forma stessa del governo che gli fu demandato, o che gli è pervenuto per titolo di dinastia. Con ciò s'intende che il sovrano, se è capo di una monarchia assoluta, può cangiare la forma, riducendola a monarchia temperata, quando ciò sia utile o necessario alla società medesima; se poi è capo di un governo rappresentativo, non può cangiare la forma, fuorchè col consenso della nazione.

631. 2.° Deve rispettare i diritti dei sudditi, limitandosi a regolarne la modalità e l'esercizio, acciocchè torni a loro vero vantaggio. Egli dunque non può niente contro quei diritti che abbiamo chiamati inalienabili, quali sono i diritti della libertà giuridica assoluta e della proprietà connaturale; non può niente contro i diritti di proprietà acquisita, se non inquanto può regolarne la modalità in modo che non rechi alcun danno a nessuno, senza una giusta causa e un relativo compenso. Siccome l'imperante civile non cessa di avere quei rapporti con ciascun suddito, che esistono tra uomo e uomo, così, riguardo a questi diritti, egli deve essere il primo a tenersi nei limiti della più stretta giustizia, non toccando i diritti di nessuno, se non quando è richiesto dal ben sociale, cui è tenuto di procacciare con quei mezzi che sono proprî della suprema autorità.

632. 2.° Deve emanare leggi savie e giuste; cioè tali che non siano di nocumento; ma di vantaggio al ben comune, provvedendo ai bisogni della società intiera.

633. 4.° Deve mantenere, per quanto può, la giustizia distributiva nello scomparto degli emolumenti sociali, procurando che a ciascuno prevenga quella quota di ben comune che gli è dovuta in proporzione del suo concorso all'ottenimento del bene sociale. Gli è ben lecito accordare privilegi, o procurare il bene privato di determinate persone o famiglie, purchè ciò 1.° non pregiudichi al bene comune, nè positivamente al bene privato degli altri cittadini; 2.° non escluda la concorrenza degli altri, ma tutti possano aspirare agli stessi vantaggi, senza che ci sia accettazion di persone.

634. 5.° Nel distribuire le cariche sociali deve avere riguardo al solo merito personale prevalente, scegliendo i magistrati più capaci, escluso ogni arbitrio; chè le cariche e gli impieghi non sono istituiti come premî di qualche buona azione o come emolumenti, ma come mezzi indispensabili all'amministrazione governativa.

635. 6.° Deve indefessamente vegliare, acciocchè tutti i magistrati adempiano i loro doveri, usando con loro di quel rigore che è voluto dal bisogno della buona amministrazione, e destituendo quelli che si mostrano o incapaci o indegni.

636. 7.° Finalmente ha un obbligo specialissimo di dare a' suoi sudditi esempio di probità e di religione, non dimenticando mai che al di sopra d'ogni umana potestà vive una potestà assoluta, di cui i re della terra sono rappresentanti e luogotenenti, e che l'esempio dei grandi esercita una grande influenza sulla società intiera.

637. *Diritti dei governanti.*—A questi doveri corrispondono dei diritti; giacchè non potrebbero i governanti regolare la società, se non avessero il diritto di usare di tutti i mezzi giusti ed onesti che a questo incarico si dimandano. Eccone i principali.

638. 1.° Il diritto di compilare tutte le leggi che sono necessarie a dirigere le azioni dei cittadini al conseguimento del bene sociale, se si tratta di monarchia assoluta, o di confermarle, se si tratta di monarchia costituzionale; avvertendo sempre che un tal diritto è soggetto al diritto naturale, e che nessuna legge positiva ha forza di obbligare, se non è conforme ai principî eterni della giustizia.

639. 2.° Il diritto di levare il contributo necessario all'amministrazione della società. Questo diritto ha due limiti: 1. le contribuzioni non devono eccedere il bisogno del fine sociale, o sia le spese necessarie alla retta amministrazione della società; 2. devono essere proporzionate ai beni posseduti dai cittadini, cosicchè nessuno sia aggravato di un tributo maggiore di quel che pagano gli altri cittadini, se non inquanto sono maggiori anche le sue fa-

coltà. Il che è giusto; perchè chi possiede di più, gode effettivamente un maggior bene sociale, mentre la società gli difende e garantisce una maggior quantità di beni.

640. 3.° Il diritto della potestà esecutiva, o sia di amministrare la giustizia, e perciò di nominare i suoi ministri, i magistrati incaricati di amministrare i beni sociali, di levare i tributi, di giudicare le liti, e simili.

641. 4.° Il diritto di punire i delinquenti, statuendo quelle pene che sono necessarie a prevenire il delitto, a reprimere la spinta criminosa, a garantire insomma la quiete e la sicurezza di tutti.

642. 5.° Il diritto di guerra e di pace; cioè il potere di dichiarare o propulsare la guerra con le potenze esterne, o pure di stringere la pace e di fare alleanza con loro, tutte le volte che ciò è necessario o vantaggioso all'interna sicurezza e prosperità della nazione, senza però mai oltrepassare i confini della giustizia.

643. 6.° Il diritto di assumere certe imprese di bene comune; quali sono quelle che non potrebbero essere tentate con buon successo dai privati cittadini o da società private. Tali sono, per esempio le imprese di certe strade o fabbriche, certe società di assicurazione, e simili, le quali devono lasciarsi ai privati, quando ne sono capaci, ma in mancanza di questi possono essere aiutate o intraprese dalla potestà governativa.

644. 7.° Il diritto di aprire scuole, università, accademie per la pubblica istruzione, e di creare un apposito ministero che ne garantisca il migliore successo.

645. 8.° Il diritto di dare privilegi e premî, affine di stimolare il progresso morale intellettuale e industriale, lasciando però libera concorrenza a tutti indistintamente i cittadini.

646. *Doveri dei magistrati.* — Coloro che sono scelti della suprema potestà quali organi e ministri delle diverse azioni del governo, hanno degli obblighi gravissimi verso i cittadini inferiori e verso tutto il corpo sociale.

647. 1.° Devono precedere tutti gli altri nel rispetto delle leggi, nell' adempimento dei doveri comuni a tutti, nell' attaccamento all'ordine morale e civile.

648. 2.° Devono disimpegnare con zelo e fedeltà gli incarichi a loro affidati, procurando di rendersi sempre più capaci a tale disimpegno, sorvegliando i loro soggetti, rifuggendo da ogni parzialità e accettazion di persone, non abusando quindi del loro potere a favore dei privati, nè secondando una malintesa pietà nel risparmiare le pene che sono imposte dalle leggi, per ultimo rifuggendo con orrore da ogni corruzione.

649. 3.° Devono con ogni loro possa procurare che tra il governante e i governati si mantenga il vincolo dell' amore e della reciproca fiducia; il che otterranno 1.° col non uscire dai limiti delle loro attribuzioni, non abusando del loro potere, non ricorrendo a delle misure arbitrarie e illegali, specialmente allorchè si tratta di

infligger pene: 2.° col promovere presso la suprema autorità quelle riforme che nei loro uffici vedranno necessarie e opportune pel comun bene, e col presentarle, se sono a ciò deputati, i bisogni e i desideri dei cittadini; 3.° col fuggire l'arroganza e l' affettata austerità verso i cittadini, e col dar facile accesso a tutti, acciocchè a tutti sia libero il far conoscere le proprie ragioni e i propri bisogni.

§ 3. — *Doveri dei governati.*

650. I cittadini hanno dei doveri 1.° fra di loro individualmente, 2.° verso la patria intiera, e 3.° verso i governanti. I doveri tra cittadino e cittadino sono a un dipresso quegli stessi, che ha ciascun uomo co' suoi *prossimi*: e perciò non occorre che di questi facciam più parole, bastando l'esposizione già fatta dei doveri verso gli altri uomini in generale.

651. Ove poi si consideri ogni cittadino in relazione con tutto il corpo de' suoi connazionali o patrioti, egli ha il dovere dell'*amor patrio*. Partecipando ognuno al bene che risulta dalla convivenza sociale, e avendo dalla stessa natura un vincolo speciale e un istinto che lo porta a volere un bene di predilezione al paese in cui è nato e cresciuto, alle patrie istituzioni, a coloro con cui ha comune il linguaggio, il carattere, le tendenze, ogni cosa, è chiaro che gl'incumbe un dovere speciale di corrispondere con ogni sua possa al bene che ne ritrae, e di secondare il nobile istinto che ha dalla natura. Ond'è che ognuno è tenuto a impiegare l'ingegno, le sostanze, e, se occorra, anche la vita per la sicurezza e la prosperità della sua patria.

652. Finalmente ai cittadini considerati in rapporto coi governanti incumbono tre doveri principali, che sono l'obedienza il rispetto e la fedeltà. 1.° L'obbedienza vuole, che ciascun cittadino si uniformi alle ordinazioni e alle leggi della legittima potestà in tutte quelle cose che non sono contrarie alla legge naturale nè alla Chiesa, e che sono quindi per sè lecite e oneste; deve inoltre pagare fedelmente i tributi; per ultimo accorrere alla voce dell'autorità legittima, allorchè lo chiama al soccorso della patria, o prestare quegli aiuti che dal potere gli saranno ragionevolmente richiesti.

653. 2.° Il cittadino deve portare riverenza alla suprema autorità, riguardando i governanti come vicarî di Dio sulla terra. Giacchè, se da una parte la vile adulazione fa schifo agli stessi imperanti che pensano bene, dall'altra la mancanza dell'onore e del rispetto dovuto a chi siede al governo della società sarebbe un' ingiuria non solamente alla persona del governante, ma a quella maestà medesima di cui egli è investito, e che viene da Dio, perchè ogni podestà, ogni autorità umana non è già inerente all'uomo come uomo, ma fluisce da quell'ordine eterno che è divino e immutabile. Gli uomini infatti, unendosi in società civile e investendo

una persona unica o vero collettiva del potere di regolare la modalità dei loro diritti, non altro han fatto se non obedire alla legge naturale che in origine è la legge eterna e divina, la quale impone agli uomini il dovere di associarsi civilmente e di rispettar quindi il potere supremo, una volta che sia costituito.

654. 3.° Ogni cittadino sia fedelmente attaccato all' autorità suprema, procurando di cospirare con essa al mantenimento dell'ordine, e alla prosperità di tutto il corpo sociale.

CONCLUSIONE

655. Noi siamo venuti deducendo i doveri che abbiamo verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini, partendo dal principio del pratico riconoscimento dell'essere secondo il grado di sua dignità ed eccellenza. L'ordine che abbiamo tenuto, è quello della dipendenza logica delle idee; siamo partiti sempre dai doveri più generali, discendendo mano mano ai più speciali, che presuppongono davanti a sè la cognizione, almeno innavvertita, di quei doveri che abbracciano minor numero di determinazioni. Perciò nella deduzione per esempio dei doveri verso gli uomini abbiamo trattato in primo luogo di quelli che sono relativi all'esigenza della persona umana *considerata nella sua stessa essenza*; indi siamo passati a trattar di quelli che nascono dalle *particolari relazioni*, in cui l'uomo può trovarsi co' suoi simili.

656. Qui però dobbiamo avvertire, che non abbiamo inteso di tutti esporre per singolo i doveri speciali; questo còmpito sarebbe stato troppo lungo, e per poco impossibile. Come mai infatti ci sarebbe stato possibile di tener discorso di tutte quelle circostanze accidentali, in cui ogni uomo può trovarsi relativamente agli altri uomini; considerati in individuo e anche nei diversi complessi, costituenti degli enti composti, dei corpi morali ? E ciò non sarebbe nè pure di alcun vantaggio ; se noi per esempio abbiamo omesso di parlare dei doveri speciali ch'esistono tra fratello e fratello, tra più individui d'una medesima borgata o città, tra più uomini che stringono insieme una società commerciale, che si uniscono per compiere insieme un viaggio, un' impresa pubblica o privata, ec, dico, abbiamo omesso di discendere fino a queste specialità accidentali, abbiamo creduto con ciò di risparmiare ai nostri lettori una fatica inutile e noiosa.

657. Del resto, posto una volta il principio che gli enti non si possono rispettare, se non si rispettino tutte le loro relazioni, la deduzione dei doveri più particolari è già evidente per sè stessa ; chè ad ogni nuova relazione, che si conosce esistente tra noi e gli altri uomini, deve corrispondere il dovere di rispettarla.

658. Vero è che talvolta nasce lo scontro di più relazioni, e perciò di più doveri, i quali sembrano collidersi e distruggersi a vicenda. Ma in simili casi è chiaro, che 1.° deve anteporsi quel par-

tito che trae con sè minor male e maggior bene; 2.° se la collisione si dà tra doveri di specie differente, si deve preferire l'adempimento del più importante e fondamentale, con cui si viene a riconoscere una maggior quantità dell'essere. Il che ridotto a formola, si esprime così: — *Riconosci, fin dove ti è dato, l'essere nell'ordine suo.*

659. Abbiamo omesso eziandio molte cose di grandissimo rilievo, spettanti in modo speciale al diritto così pubblico che privato, non toccando nè pur di passaggio tante quistioni della massima importanza. Ma dobbiamo avvertire, che il fine principale era quello di offrire ai giovani un'Etica, non un trattato di diritto; perciò di questo ci siamo limitati ad esporre quel tanto che si collega strettamente con la morale per modo, che non si potrebbe separare senza lasciare un gran vano nell'Etica stessa.

SEZIONE SECONDA

DELLE FORME MORALI CONSIDERATE NELL' UOMO CHE LE ESEGUISCE, O SIA DEGLI ABITI MORALI

660. L' *abito* fu da noi definito nella Psicologia uno—facilità o abilità di operare, acquistata con la ripetizione degli atti —.

661. Ivi pure abbiamo distinto le varie specie degli abiti, quali sono gli *abiti animali* e gli *abiti spirituali*; e parlando di questi, abbiamo detto in genere anche degli *abiti morali*, comunemente distinti in *virtù* ed in *vizi*. Dei quali ora ci conviene parlare più distesamente toccando anche alcun poco dei *mezzi* per acquistar la virtù, del *merito*, e per ultimo del rapporto in cui si trova la virtù con la *felicità*.

CAPO PRIMO

Della virtù e del vizio in generale.

662. *Virtù*, secondo l'etimologia della parola, indica *forza* (*vis*), *attività*; e noi sogliamo attribuire delle virtù anche alle cose inanimate, intendendo significare l'efficacia che hanno di produrre, quantunque ciecamente e fatalmente, un buon effetto. Così diciamo, che la medicina ha la virtù di sanare il corpo. Ma propriamente parlando il concetto di virtù non conviene se non agli enti-soggetti, ai quali essenzialmente appartiene un *principio attivo*, e perciò una vera forza o potere di operare. In questo senso è una virtù l'abilità di cantare negli uccelli, l'abilità del correre nel cavallo; e così via. Più propriamente ancora si chiama virtù l'abilità di operare propria degli uomini, soggetti sensitivi e razionali. Ond'è che le arti meccaniche e liberali, e tutte le disposizioni dell'a-

nimo si chiamano anche virtù. L'uso però più comune e ordinario ha ristretto il senso di questa parola, consacrandola a significare *l' abito della bontà morale*; dimodochè si può dire che questo ormai sia l'unico senso proprio della parola virtù, e che negli altri casi non si adoperi che in un senso traslato. Lo stesso dicasi del *vizio*, che è l'opposto della virtù.

663. L'esatta definizione ce ne farà vedere l'essenza. La virtù si può brevemente definire — un'abituale e costante disposizione della volontà al pratico riconoscimento dell'essere —, e il vizio o la viziosità — un'abituale e costante disposizione della volontà al pratico disconoscimento dell'essere—. Questa definizione, la quale consuona col sistema morale da noi esposto, non differisce sostanzialmente da quella più comunemente adottata, che chiama la virtù — l'inclinazione abituale o sia l'abito della volontà di conformare tutte le azioni alla legge —

664. Che la virtù, come il vizio, consista in un *abito*, e non già in un *atto*, è troppo evidente. Il nome stesso di virtù, come dice san Tommaso, esprime una perfezione di qualche potenza; la perfezione di una cosa qualunque è un rapporto al suo fine; il fine d'ogni potenza è l'atto; dunque ogni potenza, in quanto è determinata al suo atto, è perfetta, o sia ha la virtù o disposizione abituale a produrre l'atto.

665. Or poi, secondo lo stesso dottore, bisogna distinguere tra potenza e potenza: alcune, come le potenze *naturali* attive, sono per sè determinate ai loro atti speciali, e perciò si chiamano *virtù* per sè stesse: altre invece, come le potenze *razionali*, proprie dell'uomo, non sono già determinate dalla natura ad un atto, anzichè ad un altro, ma sono indifferenti verso molte specie di atti; e queste abbisognano di un abito per essere determinate. Tra queste potenze è la *volontà*, la quale allora si dice esser fornita della *virtù*, quando ha l'abito di operare per suo fine, che è la bontà morale.

666. Si dimanderà: è la virtù che produce gli atti buoni morali, o sono questi che producono l'abito di volere il bene? Se si sostiene la prima proposizione, si accorda che la virtù è un abito connaturale, e che perciò non tutti gli abiti si acquistano con la ripetizione degli atti. Se poi si fa buona la seconda, allora si viene a dire che si possono dare degli atti buoni, senza la facoltà di produrli, cioè senza l'abito della virtù.

Questa difficoltà si dilegua con la distinzione fra gli *abiti* propriamente detti, e le semplici *disposizioni* della natura. Le disposizioni della natura sono le stesse potenze, e anche quella maggiore o minore energia di operare, che varia nei diversi soggetti. Queste disposizioni o potenze, come sono necessarie, così sono anche sufficienti a determinarsi a degli atti: a cagion d'esempio le prime volizioni dell'uomo sono atti della sua volontà, e se l'uomo non avesse una predisposizione, una potenza che inclina verso

il bene, egli non potrebbe per fermo uscire in veruna volizione. Però la volontà umana può determinarsi a una specie di atti, anzichè a un'altra, e sì al ben che al male; e finchè si trova in questa disposizione, essa non è ancora inclinata esclusivamente nè al male nè al bene, e quindi non si può dire nè che abbia la virtù, nè che sia dominata dal vizio. A ciò si richiede ch' essa acquisti una facilità di operare o il bene o il male, per cui la sua naturale disposizione inclini costantemente o all'uno o all' altro, a una specie di atti o a un' altra, e vi inclini per maniera che possa operare con prestezza perfezione e piacere. E questa abilità di operare è appunto ciò che abbiamo distinto col nome di *abito*.

Siffatta abilità si acquista con la ripetizione degli atti di una stessa specie. Ogni atto imprime nell'anima un suo vestigio; e dopo un primo atto, la potenza prova una facilità di operare che prima non aveva ancora sperimentato; dopo un secondo, prova una facilità maggiore; dopo un terzo cresce ancora quella facilità che la fa movere prestamente ad eseguire meglio quell' atto; e così di seguito, finchè giunge a un punto non facile a determinarsi, in cui la potenza naturale ha acquistato una costante e non facilmente mutabile inclinazione e facilità di operare.

667. Da ciò seguita che l' uomo finchè non è giunto a un sufficiente sviluppo delle potenze razionali e ad una più o meno piena cognizione della legge morale, non può dirsi nè virtuoso nè vizioso. E siccome l' abito di operare a una data maniera, non toglie che la volontà in certi casi e in certe circostanze non possa operare anche diversamente, nè è necessario che tutte le potenze concorrano sempre a produrre la stessa specie di atti; così l' uomo non può dirsi virtuoso per ciò solamente che fa qualche atto buono, nè all'opposto può dirsi vizioso per questo che commette qualche atto cattivo; altrimenti non ci sarebbe virtù al mondo, mentre anche gli uomini più perfetti cadono in frequenti piccoli falli; e non ci sarebbe alcun vizio, mentre anche gli uomini più perversi esercitano degli atti buoni e morali.

668. La virtù pertanto e il vizio sono abiti; e gli abiti si acquistano per mezzo di una sufficiente ripetizione di atti. Ma questa dottrina sembra opporsi a ciò che insegna la fede, dalla quale sappiamo che le virtù teologali sono abiti, e pure non sono in noi prodotti dagli atti nostri, ma da Dio stesso. Facciasi dunque la necessaria distinzione tra gli abiti *acquisiti* e gli abiti *infusi*; quelli son l'effetto della ripetizione degli atti nostri proprî, e questi sono opera della grazia divina, la quale ci dà la forza o virtù di credere di sperare e di amare tutto ciò che Dio stesso per mezzo della rivelazione ci ha proposto come oggetto di fede di speranza e di carità. Questa forza soprannaturale aggiunta da Dio alla nostra natura merita a ragione il nome di abito o di virtù. Infatti, cos'è l'abito? È una perfezione di qualche nostra potenza, per cui questa inclina a una data specie di atti. Quali sono poi i caratteri proprî

dell' abito? Questi, che esso ci renda abili a far qualche cosa con prontezza facilità perfezione, e che non sia di leggieri mutabile nè amissibile. Tutti questi caratteri convengono appunto con le virtù teologali; esse perfezionano le nostre potenze, dando loro la forza di esercitare gli atti di esse virtù; e di esercitarli appunto con più o meno di perfezione e prontezza, secondochè noi opponiamo o no con la nostra volontà e natura degli ostacoli; e in quanto a sè non sono amissibili, ma lo sono per effetto della nostra volontà.

669. Quanto agli abiti viziosi, la fede ne insegna che l'uomo nasce in peccato, e che questo peccato consiste in un' *abituale* disordinata inclinazione verso le creature; ond' è ch' esso non è un vizio nel senso più comunemente adoperato, ma un *vizio della natura*, o sia un disordine, un difetto morale, che non cessa d' ordinario se non con la morte, ma che non è propriamente un abito determinato a una data specie di atti, e non toglie alla volontà la forza di praticare il bene nell' ordine della natura e di acquistare la virtù naturale, nè di ricevere in sè gli abiti soprannaturali.

670. Avendo noi detto, che la virtù è un abito, e che dell' abito è proprio l' operare con facilità e prestezza, ciò sembra contradire a quel principio, il qual pone che la virtù è tanto maggiore, quanto sono più gravi gli ostacoli che s' incontrano da superare, e quindi quanto maggiore è il sacrifizio che l'accompagna. E per vero noi stimiamo assai più forte nella virtù colui che per praticarla ha da vincere in sè stesso la violenza delle passioni, che non colui il quale ha da natura un' indole buona e già predisposta più al bene che al male.

Tale difficoltà si scioglie distinguendo tra la virtù e gli atti virtuosi. La virtù è uno stato abituale, e gli atti sono transeunti. Or bene, può darsi, e si dà in fatto che uno abbia molta virtù e soffra tuttavia dalla parte delle potenze inferiori un' opposizione, che gli renda penoso l' esercizio di essa. Ma questa pena non esiste già nella volontà stessa, ma sì nel sentimento, il quale si trova come diviso tra la volontà che vuole fermamente il bene, e gl' istinti che piegano al loro proprio oggetto. Quanto alla volontà, essa è pronta e ferma, e perciò vuole con facilità e prestezza e perfezione il bene. E questa pena è appunto una prova che la virtù c' è ed è forte; che se non ci fosse o fosse debole, la volontà o sarebbe facilmente vinta, o non sentirebbe tanta pena dalla parte degli appetiti inferiori, ai quali si arrenderebbe facilmente.

Convien però fare una distinzione; talvolta il sentire difficoltà nel fare il bene è segno di poca virtù, e talvolta non lo è. La virtù ha i suoi gradi di forza; quanto più essa cresce, tanto è più pronta a ribattere le forze contrarie; se poi cede facilmente, o non vince che dopo avere fatto una debole opposizione, è chiaro che essa non è molto perfetta, e che sente tanto più le forze contrarie, perchè è tanto men robusta in sè.

671. E contuttociò bisogna confessare, che la virtù anche la più generosa e provetta talvolta si trova in duri cimenti, nei quali non può vincere senza essere prima scossa, e provare le più gravi difficoltà. Potrebbe anche in simili casi restar vinta, senza che si distruggesse l'abitudine di voler il bene; giacchè, come abbiam detto, in un solo atto vizioso, se non basta a costituire il vizio, nè pur basta ad annientar la virtù.

CAPO SECONDO

La virtù è una nell'essenza e moltiplice nelle specie.

672. La virtù considerata nella sua essenza non è che — l'abitudine di volere il bene —, o sia di volere il rispetto della legge morale. La sua sede perciò è nella volontà, la quale non può dirsi che voglia il *bene* se non quando vuole *tutto il bene*; il contrario sarebbe un'aperta contradizione, giacchè qualora la volontà facesse una differenza tra alcune azioni buone e alcune altre, vorrebbe tutt' insieme il bene ed il male, ciò che ripugna. Se la virtù fosse propria di più potenze, per esempio dell'appetito razionale, e dell'animale, allora, potendosi dare tra gli oggetti di queste potenze una collisione, seguirebbe che l'uomo potesse volere il bene e il male a un tempo stesso. Ma la virtù non ha sede che nella volontà; e perciò la volontà non può avere a un tempo e l'abito di volere il bene e quello di volere il male. Dunque la virtù è unica nell'essenza, consistendo nell'abito di volere il bene morale.

673. Inerendo però alla distinzione delle formole morali e a quell'altra da noi altrove stabilita tra la facoltà *essenzialmente morale* e le facoltà *morali per partecipazione*, diciamo che la virtù si determina e si distingue in tante virtù specifiche, secondo la diversa natura sì delle leggi che delle facoltà che sono mosse dalla facoltà morale. Il che è conforme anche alla comune maniera di parlare; spesso prendiam *la virtù* in un senso assoluto e generico, come quando diciamo che — la virtù è degna di premio—. Altre volte nominiamo *le virtù* come cose distinte fra loro, verbigrazia allorchè diciamo che—alcune virtù sono più facili a praticarsi di oltre —. Nel primo caso intendiamo parlare della abituale inclinazione a far tutto il bene; nell'altro facciamo distinzione tra l'abito di volere alcune specie di azioni buone, e l'abito di volerne alcune altre. La stessa distinzione poi vale pel vizio.

CAPO TERZO

Delle virtù cardinali.

674. Diconsi *cardinali* o *principali* quelle virtù, le quali, mentre si distinguono fra di loro per la diversa facoltà a cui si riferi-

scono e per la diversa maniera di operare, sono poi fonte e principio di tutte le altre virtù, la cui sfera è meno estesa.

675. Queste virtù, riconosciute già dai più antichi filosofi, sono quattro: la giustizia, la prudenza, la fortezza, la temperanza. E che queste siano veramente le virtù fondamentali su cui s' incardina ogni altra, si può scorgere dalla loro definizione. La virtù è l' abito di fare il bene morale; perciò questo abito ha la sua sede primaria nella volontà; e la volontà poi, perfezionata da quell' abito, move le altre facoltà che diventano morali per partecipazione. e così si producono diverse virtù.

676. Ciò posto, in quanto l' abito morale perfeziona la volontà e la rende abile a volere tutto il bene obiettivamente conosciuto, essa chiamasi *giustizia*.; la qual virtù, presa nel senso più esteso, — è l' abituale tendenza al pratico riconoscimento dell' essere —.

Questa tendenza però non può ridursi all' atto pratico, se la ragione non ne suggerisce i mezzi necessari e opportuni; giacchè la volontà potrebbe amare il bene. e tuttavia non conoscere i mezzi per praticarlo. Ora, inquanto l' abito morale perfeziona non solo la volontà, ma anche la ragione che suggerisce i mezzi onde ridurre alla pratica la tendenza della volontà, esiste la virtù della *prudenza*.

Finalmente, se l' abito morale move in maniera la volontà, che questa regoli l' appetito, allora si producono due altre virtù inquanto la volontà perfeziona l' appetito irascibile, esiste la *fortezza*, virtù che ha per proprio carattere distintivo di superare i pericoli e vincere le fatiche nell' operare il bene; inquanto poi la volontà, perfeziona l' appetito concupiscibile, esiste la *temperanza*, destinata a raffrenare la tendenza immoderata dell' appetito, che ambisce le cose contrarie alla ragione.

ARTICOLO PRIMO

Della giustizia.

677. La *giustizia* è definita comunemente — il costante proposito della volontà di dare a ciascuno il suo —. Dalla quale definizione si trae, 1.° ch'essa non è un *atto*, ma un *abito*, e un abito morale; 2.° che ha per proprio oggetto di rispettare i diritti di ciascheduno; 3.° che per conseguenza adempie il suo fine, quando mantiene l' eguaglianza tra le sue operazioni e ciò che è dovuto a ciascuno, dimodochè i confini dei diritti sono anche quelli della sua obbligazione.

678. Se però con quelle parole *dare a ciascheduno il suo* non intendiamo il rispetto dell' altrui *diritto* solamente, ma anche della *dignità morale* degli esseri intelligenti, allora sotto il nome di giustizia si comprende l' *amore universale del bene*, virtù

fondamentale che abbraccia tanto la parte negativa che la parte positiva della giustizia. Giacchè l' amore del bene è la causa per la quale noi ci asteniamo prima di tutto dal fare ingiuria agli enti, ed è pure la causa per cui facciamo quelle azioni, le quali, se non sono volute dall' altrui diritto, non si possono tuttavia tralasciare senza disconoscere la dignità morale degli enti; e perciò sotto questo rispetto *sono loro dovute*. Presa così largamente la giustizia, è l' abito di amare gli esseri secondo il grado di lor dignità e abbraccia per conseguenza la religione, la pietà verso la patria e i parenti, la liberalità, l' obedienza, la gratitudine, l' amicizia, la riverenza, la veracità, e quant' altre virtù si possono distinguere, il cui oggetto consiste nel bene degli esseri intelligenti.

679. Presa in un senso così largo, cioè come l' abito di amare il bene, la giustizia inchiude anche le altre virtù cardinali, siccome quelle che devono concorrere tutte insieme a produrre l' abituale inclinazione a praticare tutto il bene morale. Ciò nondimeno la giustizia, come esprime la sua stessa definizione, si distingue dalle altre virtù per questo, che ha per fine speciale il rispetto e l' amore degli esseri intelligenti, e perciò è direttamente intesa a perfezionare la volontà, quando la prudenza si dirige specialmente alla perfezione della ragione: la temperanza poi e la fortezza hanno per fine speciale di regolare l' appetito.

680. Se noi riguardiamo la giustizia nel senso più ristretto essa, come abbiam detto, è una virtù negativa, la quale si riduce a proibire la violazione degli altrui diritti. Non è però ch' essa non induca l' obbligazione positiva di porre certe azioni; se queste fossero indispensabili al mantenimento dei diritti altrui, è troppo chiaro che la legge stessa negativa della giustizia indurrebbe l'obbligazione di operare positivamente per non ledere quei diritti. Ciò è quanto avviene appunto fra gli uomini costituiti in società civile, o contraenti fra loro delle particolari obbligazioni. Ond' è che la giustizia si distingue in più specie, a norma dello stato in cui gli uomini sono da noi considerati.

681. Se si tratta dello stato di mera natura, stato che mai non cessa nè pure nella società civile, perchè base d'ogni associazione e d' ogni possibile contratto, nasce il concetto di *giustizia naturale*, virtù negativa che consiste nel non offendere i diritti naturali o acquisiti di nessuno. Dal momento che un uomo si trova in presenza di un altro, è tenuto a rispettarne con le sue azioni esterne i diritti. Se poi si tratta degli uomini comunicanti fra loro in qualsivoglia maniera, il vincolo sociale e ogni altro vincolo formato da qualche contratto o della società civile coi privati, o dei privati fra loro, fa nascere l' obbligazione giuridica di porre certe azioni. La giustizia giuridica è di più specie; altra è quella che ha per oggetto ciò che si deve all'intiera società, altra è quella il cui oggetto è ciò che si deve ai privati: la prima appellasi giustizia *legale*; la seconda è di due maniere, altra quella che ob-

bliga la società verso i privati, e si chiama giustizia *distributiva*; altra che obbliga i privati fra loro, e dicesi giustizia *commutativa*.

682. La giustizia legale ha per oggetto il bene sociale e comune, a cui devono tendere tanto i governanti col promulgare savie leggi, quanto i governati con l'osservarle. Dove bisogna distinguere la semplice esteriore osservanza delle leggi che si chiama *legalità delle azioni*, dalla disposizione interna di chi le osserva, la quale è la parte formale di questa virtù. La legalità, ove sia scompagnata dall'intenzione di procurare il bene comune, quantunque basti a rendere innocuo il cittadino, e perciò esteriormente giusto in faccia alla legge civile, non basta a costituire la virtù della giustizia legale, perchè ogni virtù ha la sua sede nella volontà.

683. Ogni legge positiva si fonda sulla legge naturale, di cui non è che una derivazione o applicazione agli uomini nello stato sociale; giacchè, come abbiamo veduto, il potere civile non può che regolare la modalità del diritto di natura. Ciò posto, non si può concepire obbligazione di eseguire una legge positiva, la quale fosse in opposizione con la legge di natura. Dunque la giustizia legale e ogni altra, non può essere che una determinazione della giustizia universale e naturale.

684. La giustizia distributiva prescrive, che così i pesi come i vantaggi sociali siano distribuiti ai singoli socî di maniera che a ciascuno abbia a toccare una quota di bene sociale corrispondente al merito. Ond' è che questa specie di giustizia non inchiude una eguaglianza di cosa a cosa, ma sì bene di cosa a persona mentre è intesa a rispettare il merito e la dignità personale, e non già il mero diritto della proprietà esterna. Contraria a questa virtù è *l'accettazione delle persone*, per la quale nel distribuire le cariche le dignità i privilegi e i beni tutti sociali non si procede secondo la norma del merito, ma si segue il favore o l'odio privato delle persone, o vero altri motivi estrinseci al merito stesso.

685. Alla norma della giustizia distributiva devono regolarsi anche 1.° gli atti di benevolenza obbligatoria di cui abbiamo parlato a suo luogo, perchè, quantunque non si tratti di doveri giuridici, è però certo che si pecca contro Dio e contro la retta ragione, qualora non si abbia riguardo al merito prevalente. 2.° Deve regolarsi anche la giustizia vendicativa, procurando che le pene siano più che è possibile uguali al demerito.

686. Finalmente la giustizia commutativa ha luogo nei contratti volontarî che fanno gli uomini fra di loro, commutando cosa con cosa, per esempio denaro con merce, o azioni con azioni o vero con cose, ed ha luogo parimenti nel risarcimento dei danni recati altrui volontariamente, o anche delle ingiurie che in qualche modo possono risarcirsi con beni materiali. Di tutte queste specie di giustizia trattano distesamente i moralisti.

ARTICOLO SECONDO

Della prudenza.

687. La *prudenza* potrebbe definirsi — l'arte di trovare e di usare i mezzi per operare il bene —. Ognun vede che il bene morale essendo l'oggetto proprio della volontà, la volontà è *giusta* dal momento che vuole il bene, il che è come dire che ama l'essere per quello che è. La volontà però benchè buona, potrebbe ignorare i mezzi per ben praticare la giustizia e quindi mancare dell'arte di fare il bene. Laonde quella virtù che consiste in quest'arte, è distinta dalla virtù della giustizia, quantunque ne sia inseparabile. Al concetto della giustizia basta il concetto di una volontà abitualmente inclinata al riconoscimento dell'essere; mentre nel concetto della prudenza entra eziandio quello di saper eleggere i mezzi opportuni o necessarî, onde ridurre alla pratica quel riconoscimento.

688. La scelta opportuna dei mezzi per operare il bene dipende dal giudizio della ragione. Perciò la prudenza è virtù in parte intellettuale e in parte morale. Finchè essa non consiste che nell'abilità speculativa di giudicare ciò che conviene e ciò che disconviene, di vedere cioè il rapporto tra un mezzo pensato come possibile e il fine a cui esso può condurre, fin qui essa non è virtù morale e pratica, ma speculativa e razionale. Acciocchè la prudenza possa dirsi virtù morale e pratica, deve intervenire la volontà, ed essere diretta alla pratica del bene. Perciò la prudenza, come virtù morale, è la stessa buona volontà, in quanto dirige la ragione a trovare e impiegare i mezzi opportuni di operare il bene morale e onesto. Dissi il bene morale e onesto, perchè questa stessa abilità, ove si rivolga al male morale, non già prudenza deve dirsi, ma *astuzia*.

689. La prudenza è così necessaria all'esercizio di ogni atto proprio di qualunque altra virtù, che senza di essa ogni virtù degenera in vizio. Cosicchè potrà bene alcuno avere una volontà disposta alla giustizia; ma se manca del criterio necessario per trovare i mezzi indispensabili di operare il bene morale, egli non potrà conseguire il fine della sua volontà; e perciò il suo difetto si rileverà all'atto stesso dell'operare. Giustamente quindi la prudenza si colloca da molti in cima a tutte le altre virtù, mentre esse senza la guida di questa non possono conseguire il loro oggetto, e bene spesso ottengono il contrario di quanto si propongono.

690. Troppo corrivo poi è ciascuno a persuadersi di possedere questa virtù così necessaria, la quale per altro è sì rara al mondo. Ed è rara appunto, perchè alla sua esistenza non basta la bontà dell'animo, ma si ricerca il giudizio della mente, la pratica delle cose, una non comune penetrazione e facoltà di scoprire

le relazioni più lontane, di cogliere le più sottili analogie e differenze, di giudicare con calma e con rettitudine di tutte le cose. Ond'è che in questa virtù, più ancora che nelle altre, si deve sempre farla più tosto da discepoli che da maestri; mentre la prima lezione della prudenza è quella di non reputarsi troppo prudenti. Grande perciò è il bisogno di guardare la mente da ogni errore, e di arricchirla di cognizioni opportune.

691. Convien distinguere tra *prudenza* e *sapienza*. La sapienza consiste nella cognizione e nella contemplazione del fine ultimo e supremo, e nel riferire e ordinare al medesimo ogni cosa; onde è sapiente colui, che tutte le sue azioni e i suoi pensieri rivolge a quel fine: la prudenza al contrario è l'abito di coordinare i mezzi al conseguimento dei fini onesti inferiori; così è prudente colui che nell'esercizio della beneficenza sa impiegare i mezzi onde renderla veramente proficua agli altri e innocua a sè. Ond'è che la sapienza è virtù tutta interiore, come interiore è il fine ultimo e supremo dell'uomo; laddove gli oggetti della prudenza sono esterni, perchè esterni sono i mezzi ch'essa impiega, esterni i fini immediati che si propone. Non cessa dunque alcuno di essere sapiente qualora non perda mai di vista il fine ultimo, e tuttavia può peccare talvolta d'imprudenza nella scelta dei mezzi a'suoi fini.

692. Ordinare i mezzi al fine onesto è il proprio officio della prudenza; ma per far questo bisogna in primo luogo investigarli e trovarli; poi giudicare della loro efficacia relativa, e prevederne le conseguenze, sia di ciascuno preso separatamente, sia di tutti insieme. Tre dunque sono le parti della prudenza, l'invenzione, la previdenza e l'uso dei mezzi conducenti al fine. Talvolta la nostra mente ci suggerisce dei partiti opportunissimi, i quali non sono l'effetto di una matura considerazione, ma direbbersi inspirazioni naturali e spontanee, che noi non possiamo attribuirci a virtù. Parimenti non sono oggetto della prudenza quei mezzi, che sono evidenti e che escludono la scelta, essendo gli unici opportuni e conducenti al fine; questi mezzi sono oggetti del senso comune, più tosto che della prudenza.

693. La prudenza può essere diretta al conseguimento del bene eudemonologico onesto, o del bene morale obbligatorio, o finalmente del bene morale di supererogazione. Il primo bene è lecito e permesso, il secondo è comandato, il terzo è consigliato. Ora, qui si distinguono tre gradi della prudenza; giacchè sono più facili a trovarsi i mezzi pel primo fine, potendo ciascuno conoscere senza molto studio ciò che gli giova e ciò che gli nuoce e disporre dei mezzi necessarî a evitar questo e conseguir quello; meno facile è la pratica del dovere; la pratica poi dei consigli esige un grado distinto di prudenza.

694. Alla prudenza si oppone il vizio dell'*imprudenza*. Se non che bisogna avvertire che i vizî contrarî alle virtù non sono solamente

quelli che loro si oppongono direttamente, come sarebbe appunto la *temerità*, vizio contrario alla prudenza; ma anche quelli che falsamente imitano le virtù, cose sarebbe l'*astuzia* riguardo alla virtù di cui parliamo. Ond'è che certi vizi si oppongono alla prudenza per difetto, e altri direbbesi quasi per eccesso. Si oppongono per difetto la *temerità* nel giudicare, la quale segue più tosto l'impulso della volontà e degli istinti che il consiglio della ragione; *la spensieratezza*, che non pone attenzione nel giudicare della opportunità dei mezzi; l'*incostanza*, che per le più lievi cagioni cangia o abbandona il proposito e si appiglia al peggiore; la *negligenza*, che nell'adempimento dell'azione suggerita dalla prudenza non impiega quella cura che si richiede. Si oppongono poi per eccesso, la *prudenza della carne*, con la qual parola le Scritture intendono ora quel vizio che si propone come ultimo fine un qualche bene creato, ora l'affetto a qualche bene sensibile non riguardato come ultimo fine, ma che è tuttavia affatto disordinato, eccessivo; l'*astuzia*, di cui abbiamo detto che si propone un fine inonesto; la *cura soverchia* delle cose specialmente future, che travaglia l'animo e lo spinge bene spesso a consigli imprudenti e nocivi.

ARTICOLO TERZO

Della temperanza.

695. Supponendo la volontà informata dall'abito della giustizia, pel quale tende all'amore dell'essere, allorchè vuol ridurre all' atto questo abito mediante le operazioni esterne, deve superare questi tre ostacoli: 1.° l'ignoranza dei mezzi; 2.° l'appetito dei beni subiettivi, che viene ben di spesso in collisione con la legge morale; 3.° tutto ciò che rende ardua e difficile la pratica del bene onesto e morale.

696. L'*ignoranza* si vince con la scienza e con la virtù della prudenza, di cui abbiamo già trattato. L'*appetito* dei beni subiettivi si vince con la *temperanza*, di cui passiamo a parlare. La *difficoltà* poi della pratica si supera con la *fortezza*, di cui diremo tra poco.

697. La *temperanza* è—l'abito di regolare gli appetiti per modo, che non eccedano i confini del giusto e dell'onesto—. Col nome di appetito abbracciamo tutte le affezioni proprie dell' uomo, e perciò tanto le *animali* che le *razionali*. Le une e le altre, benchè non possano esser morali per sè, lo diventano per via di partecipazione, allorchè la volontà le fa sue proprie; ond'è che possono essere così morali e buone, che immorali e cattive. Ora, l'officio della temperanza è questo appunto di non lasciar trasmodare le affezioni, ma di regolarle per modo che servano quasi ministri alla volontà per eseguire la legge morale.

698. E poichè ben di spesso gli appetiti insorgono con tale fortezza da rendere difficoltosa alla volontà la pratica del bene, per questo la temperanza è, per così dire, una specie di fortezza, da cui non si distingue se non in ciò che questa ha per oggetto suo di vincere tutto ciò che incute timore e diffidenza, dove la temperanza ha per oggetto di raffrenare la tendenza ai beni così fisici e animali, che spirituali. Per cui queste due virtù s'incontrano in un dato punto; cioè nell'officio di regolare le affezioni dell'animo; e in un altro si dividono, vale a dire hanno per oggetto la direzione di affetti di specie differenti.

699. Se si considera la temperanza come regolatrice delle affezioni animali, ella si converte nelle virtù dell' *astinenza*, della *sobrietà*, della *castità* e della *pudicizia*. Se poi si considera come regolatrice delle affezioni razionali, si converte nelle virtù della *mansuetudine*, della *clemenza* e dell' *umanità*. Finalmente la temperanza, in quanto regola gli atti esteriori, produce la *modestia*, la *decenza*, l' *urbanità*, l' *affabilità*, la *parsimonia* e simili. Da tutte poi queste virtù insieme fra loro armoneggianti nasce al subietto umano quella grazia e quella bellezza spirituale, che si chiama *decoro*.

700. Alla temperanza si oppone l'intemperanza, la quale si suddistingue in tanti vizî speciali opposti alle virtù sopradette, e di cui abbiamo trattato in parte parlando delle passioni nella Psicologia.

ARTICOLO QUARTO

Della fortezza.

701. La *fortezza* è — l' abito di superare gli ostacoli che si frappongono alla pratica del bene morale —.

702. Due sorte di ostacoli può incontrare la volontà nell'eseguire il bene: 1.° la *molestia*, proveniente da quelle cause che si oppongono alla legge: 2.° la *difficoltà*, intrinseca a certa specie di azioni. E così anche gli offici della fortezza sono di due sorte; 1.° la *pazienza*, che consiste nel tollerare i dolori e le molestie, che sono spesse volte annesse all'asecuzione della legge e alla maggior perfezione morale; 2.° l'*operosità*, che consiste nell'attività dell'animo che non si lascia abbattere dalla difficoltà delle imprese. E questa seconda virtù inchiude la *fiducia*, la quale è il primo movente delle azioni difficili; il *coraggio*, che ci determina a intraprenderle; la *longanimità*, che ci fa persistere in esse; la *perseveranza*, che le accompagna e le trattiene fino alla fine.

703. I tratti più generosi ed eroici della fortezza sono la *magnanimità* e la *munificenza*; quella si spiega precipuamente nel disprezzo degli onori e nell'affrontare qualunque pericolo per compiere grandi imprese, degne di eterna memoria; questa nel

sacrificio degli averi e delle ricchezze in pro della patria, a sollievo dei bisognosi, al maggior lustro della religione, e per altri fini di simil natura.

704. I vizi opposti alla fortezza sono tanti, quante le varie specie di questa virtù; e si distinguono principalmente 1.° per difetto di essa, come sono la *vigliaccheria*, la *pusillanimità*, l'*accidia*, l'*effeminatezza*, l'*impazienza*, la *leggerezza*; 2.° per una larva di fortezza, cioè per la mancanza della ragionevolezza che è l'anima di questa virtù, quali sono la *temerità*, la *pertinacia*, il *furore*, l'*inconsideratezza*.

CAPO QUARTO

Dei mezzi per acquistare la virtù.

705. Le virtù sono abiti morali. Ora, gli abiti, meno gli infusi di cui abbiamo parlato, si acquistano con la ripetizione degli atti. Dunque il mezzo unico generale di acquistar la virtù è l'esercizio non interrotto degli atti moralmente buoni. Le stesse virtù sopranaturali, quantunque richiedano per condizione gli abiti infusi, non si acquistano altrimenti che col far germogliare e crescere in noi il seme della grazia divina.

706. Ma gli atti buoni morali sono prodotti dalla volontà, la quale non si trae a operare senza degli stimoli e delle ragioni convenienti. Le ragioni sono date alla volontà dall'intelletto, e gli stimoli dal sentimento. Acciocchè dunque la volontà si muova a operare il bene e a far acquisto della virtù, è necessario che s'improntino profondamente nell'intelletto le verità morali, e che si risvegli efficacemente il sentimento morale. Ecco dei mezzi positivi per l'acquisto della virtù. Inoltre, la volontà a motivo dell'ingenita corruzione dell'umana natura non ha un pieno e costante dominio delle potenze inferiori, le quali anzi la ritardano e la inceppano non di raro nelle sue operazioni. Essa deve reprimere questi moti disordinati, esorbitanti; deve sottrarre più che può quell'esca che accende e alimenta le passioni, e così contenerle nel dovere, e farle anzi servire al fine morale. Si dànno dunque anche dei mezzi negativi, che la volontà deve impiegare per l'acquisto della virtù.

707. Cominciando dai mezzi positivi, l'uomo che vuol far acquisto della virtù, deve 1.° investigare e meditare il fine ultimo della vita umana, e farsi un giusto concetto della somma perfezione morale. Questo studio non è difficile per nessuno, dapoichè l'istruzione morale intorno all'ultima destinazione dell'uomo e a' suoi principali doveri è resa comune e volgare per opera della divina rivelazione. Coloro poi, ai quali non pervenne il frutto della rivelazione, quando siano giunti all'età dal discernimento, non possono a meno di avvedersi d'esser nati per la giustizia e la bontà

morale, e d'intravedere almeno una vita futura. 2.° Meditare l'autorità e la necessità assoluta della legge eterna, la bellezza dell'ordine morale, la dignità e l'eccellenza dell' uomo che opera il bene, rappresentandosi al vivo la grandezza e la maestà del divino legislatore, l'obbligo che hanno di servirlo e di obbedirgli le sue creature. Con questo mezzo specialmente si giunge ad eccitare e mantenere in pieno vigore il sentimento morale, senza di cui non è possibile che la volontà si ecciti a operare il bene. 3.° Riflettere alle conseguenze che dalla virtù sogliono derivare tanto in colui che la pratica, quanto negli altri, e particolarmente 1.° al premio della vita presente, che è la pace la tranquillità il contento dell'anima, e 2.° a quello della vita futura che durerà in eterno.

708. I mezzi negativi riduconsi 1.° al sottrarre gli stimoli degli appetiti animali ogni qualvolta sono d'impedimento all'esecuzione del dovere e della virtù; 2.° al moderarne l'uso necessario di maniera, che servano anch'essi come di mezzi alla moralità. Gli appetiti animali non sono per sè nè buoni nè cattivi, ma ricevono la loro qualità morale dal modo onesto e dal fine della volontà. Ciò posto sarebbe un errore ben pernicioso il pretendere di spiritualizzar l'uomo a segno, che non sentisse più, se fosse possibile, nessun movimento dell' istinto sensuale. Stante però il disordine della natura umana, bene spesso gli istinti vengono in conflitto con la ragione e con la volontà, e l'arte di attutirli e di ridurli ai termini dell'onesto e del giusto è lunga e difficile; e i suoi principi fondamentali sono questi, di sottrarre cioè gli stimoli agli istinti tutte le volte che la ragione non richiede che siano messi in movimento (ecco il bisogno della mortificazione dei sensi, inculcato dall'ascetica cristiana), di esercitare un'azione contraria ai loro movimenti e scemarne, senza danno della vita, le forze esorbitanti (ecco il bisogno di una moderata penitenza), e di reggerli per modo che l' uso ne sia sempre ragionevole e onesto, fuggendo l'estremo sia di chi si propone i beni animali come fine, sia di chi ne pretende un sacrificio totale e vorrebbe ridur l' uomo ad un automa insensibile.

Ciò che diciamo dell'istinto animale, valer deve, calcolando le differenze della sua natura, anche dell' istinto spirituale che ci porta ad appetire i beni di opinione, la nostra propria precellenza, la gloria, l'amicizia, e tutti insomma i beni subiettivi umani.

709. Non è però a credersi che l' uomo con le semplici forze della natura, possa raggiungere la piena e perfetta moralità e giustizia. Il fatto stesso smentisce un tal presupposto, mentre la storia non ci presenta nè pure un esempio di un uomo, il quale essendo educato alla sola filosofia o a qualche falsa religione, abbia raggiunto la perfezione morale. I più grandi uomini del paganesimo non mancavano di grandi vizi, quando il cristianesimo ci offre esempi in gran numero di uomini non solo irreprensibili, ma ammirabili per ogni virtù, quantunque non immuni da piccoli di-

fetti. Il cristiano col mezzo della rivelazione e della grazia può ottener quello a cui mancano le forze della natura. Esso apprese dal Vangelo delle verità che la filosofia non seppe trovare, perchè non lo poteva; esso apprese che i mezzi più efficaci per salire al sommo della virtù sono principalmente una savia diffidenza delle proprie forze, una piena fiducia in Dio, la preghiera senza interruzione, la pratica di quegli atti religiosi, che mettono l'uomo in immediata relazione con la divinità, e specialmente con l' Uomo-Dio, fonte d' ogni nostra speranza e unico oggetto degno del nostro amore.

CAPO QUINTO

Dell'unione della virtù con la felicità.

710. Fra il bene morale e il bene eudemonologico esiste un vincolo di due maniere, un vincolo *naturale* e un vincolo di *giustizia*. l'uno e l'altro procedente dalla legge ontologica, per la quale il bene morale, che è la forma più completa dell' essere, non può andar disgiunto da un sentimento di sodisfazione naturale e da un premio conferito dall'eterna giustizia.

711. Per ben intendere ciò bisogna distinguere la moralità necessaria dalla moralità libera. La prima non produce alcun *merito*, la seconda lo produce. La bontà morale, quantunque fosse necessaria, come è in Dio, e non libera, porta con sè necessariamente una perfezione del sentimento, e perciò un bene eudemonologico. La persona che aderisce all'essere e lo apprezza secondo l'intrinseca sua dignità, acquista una bellezza, un'eccellenza e dignità altissima, la dignità e la bellezza morale. E questa bellezza si attira l'amore universale di tutte le intelligenze, le quali non possono lasciare di apprezzare il bene e di amarlo; e così il virtuoso partecipa dell'amore di tutte le intelligenze, e in questa partecipazione consiste il sentimento della felicità. Qual' è infatti l'uomo felice su questa terra? Non è forse colui, che è consapevole di non odiare nessuno, di amare tutti, e per ciò di meritarsi da tutti una corrispondenza di affetti? non è colui, che appoggiato al testimonio della buona coscienza può ragionevolmente confidare di essere amato dall'Ente assoluto? Tolta questa speranza, qual altro bene può restarci che riempia il vuoto del cuore? Nè pur l'affluenza di tutte le delizie passaggiere potrebbe far cessare l'angoscia tanto più grave, quanto più interna, nascente dal pensiere di non trovarci nell'ordine, di non essere in pace con le intelligenze.

712. Si osservi, che quando la nostra volontà ama il bene, allora la parte personale e suprema di noi è in pieno accordo con la verità immutabile; perciò quell' ordine stesso si produce nel nostro sentimento e lo rende perfetto, cioè buono e gradevole. Poco im-

porta ch' esso trovi un contrasto negl' istinti, perchè questi non fanno che offrire nuove occasioni di atti virtuosi alla volontà, la quale dalle vittorie che riporta, prova altri sentimenti più nobili e più energici, che estendono e ingrandiscono sempre più il bene eudemonologico.

713. Perciò io non posso accettare la sentenza di coloro, i quali negano che in questa vita l' uomo virtuoso sia felice. Egli non è *beato*, perchè alla beatitudine è necessario l' assenza di ogni dolore e il fruimento del bene soprannaturale e divino; ma egli è però *felice*, perchè egli solo gusta di quel piacere sublime e purissimo, che nasce dal sentimento della propria coscienza. I mali che soffre il virtuoso, le persecuzioni, le calunnie, i dolori comuni a tutti gli uomini non sono tali da rapirgli la pace interna e la sodisfazione dell'animo, che gli fluisce dall'ordine stesso immutabile dell' essere.

714. Questo bene eudemonologico è un premio naturale della virtù, del bene morale considerato in sè come una perfezione della persona umana, senza riguardo alla causa della quale il bene morale proviene. E perciò la felicità non mancherebbe nè meno in colui che fosse buono di bontà necessaria, come è essenzialmente beato Iddio perchè è buono per essenza. E per l' opposto la mancanza della bontà morale deve necessariamente produrre un disordine nel sentimento del vizioso, il quale non può gustare le delizie della pace e soddifazione interna. Questo bene eudemonologico, e il suo opposto, sono conseguenza ontologica e necessaria dell' ordine e disordine morale, dipendente dal solo fatto della bontà o malizia delle azioni; è un premio e un castigo non dato dalla volontà del giudice eterno, ma dalla stessa natura ed essenza degli enti. Se però noi consideriamo non solo il bene morale, ma anche la persona che lo produce e che n' è la causa efficiente e piena; allora quel bene ci si presenta come fonte del *merito*, a cui si deve per giustizia una *ricompensa*

715. Il merito è la qualità delle azioni morali libere, per la quale esse vengono giudicate degne di lode e di retribuzione. Dico in primo luogo, che è una qualità delle azioni morali, perchè soltanto le azioni degli esseri intelligenti e che hanno per fine il bene dell' intelligenza, possono meritare lode e ricompensa, avendo in sè un pregio assoluto, e non già relativo al subietto che fa quelle azioni. Perciò le opere dell' ingegno e dell' industria, e le azioni utili e piacevoli, considerate per sè, come fine e non già come mezzo alla perfezione morale, non sono degne di lode a di premio, non sono meritevoli. La virtù sola, e per essa eziandio quelle azioni che vi conducono, queste riscuotono meritamente l'ammirazione e l' encomio, e ognuno le giudica degne di riconoscenza, di amore. Dico in secondo luogo, che il merito è una qualità delle azioni libere: infatti noi giudichiamo degna di lode e di ricompensa un' azione, allorchè è imputabile al suo autore; giacchè chi ama

liberamente dà del suo, essendo egli l'unico padrone dell'atto che fa; e chi dà del suo merita certamente che gli sia retribuito nell' egual misura, obbligandosi egli con la gratitudine coloro a cui fa del bene. Per contrario, s'egli operasse necessariamente, e non liberamente, non potrebbe dirsi vero autore della sua azione, e perciò cesserebbe in lui la ragione di merito.

716. C'è dunque un doppio nesso immutabile, e infrangibile fra la virtù e la felicità; il primo è quello che lega ogni bene morale al bene eudemonologico come un effetto naturale, e l'altro è quello che è posto dalla legge di giustizia, e che è dovuto al bene morale inquanto è imputabile. Il premio della prima specie è dato dalla stessa natura, dove quella della seconda specie vien conferito da un giudice, il quale applichi il premio alla persona che ne è meritevole. Lo stesso principio deve applicarsi al male morale, il quale, inquanto è libero e imputabile, produce il *demerito*, e chiama la *pena*.

717. Avvertasi che il merito e il demerito si acquista per mezzo degli atti, e non già degli abiti; giacchè questi non sono che inclinazioni e facilità di operare, ma non sono ancora opere nostre. Ci sono però degli atti continui interni, consistenti in un fermo proponimento di operare il bene o il male; e finchè dura questo proponimento, esso è imputabile per sè stesso, e perciò è principio di merito o demerito continuo.

718. Per ultimo dobbiamo avvertire che la virtù meramente naturale non può produrre un merito infinito; e quindi nè pur guadagnarsi la visione beatifica di Dio. Essa ha certamente un premio, perchè il premio è voluto dalla giustizia; ma questo premio non può essere infinito, mentre la virtù naturale è imperfetta, mancando del fine supremo che è la gloria del Creatore, mancando di divino aiuto, senza di cui l' uomo non può sollevarsi all' ordine sopranaturale. E quell' aiuto manca all'uomo per due ragioni; per la limitazione naturale delle forze umane, e per la limitazione contro natura originata dal peccato adamitico, essendochè l' uomo, non solo fu spogliato dei doni gratuiti di Dio, ma vulnerato eziandio nella sua natura, cioè nel suo intelletto che con difficoltà coglie il vero e lo distingue dal falso, e nella sua volontà che tende al male fin dalla nascita. Ond' è che la felicità eterna diventa per questa ragione un dono gratuito, più tosto che una ricompensa, e non può dirsi un'applicazione della divina giustizia, se non perchè Iddio si è obbligato liberamente verso gli uomini applicando loro i meriti del divin Redentore.

SUNTO STORICO

DELLA FILOSOFIA

1. Abbiamo studiato il fatto della cognizione umana; ne abbiamo trovata l'origine e la certezza, il supremo e universale principio dello scibile umano: e ne abbiamo fatta l'applicazione alle varie parti della scienza. Era d'uopo seguire una qualche teoria, scegliere un qualche sistema. Quello che si espose Antonio Rosmini, dopo uno studio il più coscienzioso ci parve non già un sistema, ma il sistema della filosofia. Scorsero già più di diciotto anni, da che questo studio ci occupa seriamente, e non dubitiamo di protestare che le piccole e le grandi polemiche dirette a screditare la teoria da noi abbracciata altro intento non ottennero che quello di conformarci ognor più nella persuasione che da principio ci siamo formata. Le difficoltà dei nostri avversarî derivano tutte o dalla falsità delle dottrine da cui le dedussero, o da false interpretazioni dell'autore da loro impugnato. Noi possiamo asserirlo francamente dopo le risposte da noi fatte nel corso di questi Elementi, nei Dialoghi filosofici, nel Sunto Apologetico della filosofia di Antonio Rosmini, nel Saggio di osservazioni su certe postille di un anonimo, nell'opuscolo su la mente di A. Rosmini, nelle Lettere al P. B. D. C. C., e molto più dopo i tanti scritti che il Rosmini stesso pubblicò in difesa o schiarimento delle sue dottrine. E ora con vero giubilo e col sentimento di non frivola compiacenza facciamo plauso al giudizio dell'Autore dei *Promessi Sposi* e della *Morale Cattolica*, in cui non l'Italia solamente, ma tutto il mondo ammira congiunta al genio poetico la profondità del filosofo (*a*).

(*a*) Vedasi il bellissimo Dialogo *Dell' Invenzione* inserito nel quinto fascicolo delle *Opere varie* di Alessandro Manzoni. Veramente in questo dialogo non si dà un giudizio, ma, si può dire, un trattato di ciò che è parte fondamentale della teoria di Antonio Rosmini; e il gran poeta ne svolge la materia non da seguace ma da compagno dell'autore del *Nuovo Saggio*. Ci voleva tutta la presentuosa ignoranza dei compilatori della *Civiltà Cattolica* per *compire* quel dialogo, a cui non manca altro che il buon senso di certi lettori, e compirlo poi a quel modo e con quella leziosaggine di stile che tanto contrasta con la grave semplicità del primo scrittore italiano!

2. A confermarci però nelle nostre convinzioni e a concepire in pari tempo un' idea a bastanza estesa dell' importanza di questi studî, gioverà non poco il dare un benchè rapido sguardo alla storia della filosofia, seguendone le origini e il progresso, dalla sua culla fino a nostri giorni.

3. Il culto della filosofia è un fatto solenne, costante universale; e se noi vorremo indagare le cause prime che gli diedero nascimento e ne promossero lo sviluppo, le rinverremo nei bisogni più incalzanti e imperiosi dell' umanità. L' uomo, essendo un subietto essenzialmente intellettivo e razionale, è creato per conoscere pienamente l' oggetto essenziale del suo intelletto, la verità, per tendervi continuamente, amarla, possederla. Perciò egli sente in sè una spinta fortissima a rintracciarla; nè può tranquillarsi, finchè non sia fatto pago degli innati suoi desiderî. Allora solo la sua ragione riposa nel suo proprio oggetto; e siccome l' oggetto della ragione, in quanto soggiace alle forze limitate di essa, è pure limitato e naturale; così l' uomo veramente saggio, se è credente, si conferma maggiormente nella fede che trova sempre più consentanea alla ragione; e se non lo è, sente il dovere e il bisogno di abbracciarla, come per logica conseguenza. Ma discorrendo della cognizione naturale, questa si rende chiara e completa col ritrovamento delle ragioni ultime, le quali appagano la curiosità dell' uomo e calmano la voglia della ricerca. Cosicchè la filosofia potrebbe da questo lato convenientemente definirsi *la piena satisfazione della ragione umana.*

La filosofia pertanto ripete la sua origine dall' ingenita curiosità del conoscere le ragioni delle cose. Siccome poi non si ama soltanto la cognizione per sè, ma si ama in essa un mezzo a procacciarsi un bene qualunque, una regola della vita, un rinforzo alle proprie credenze e persuasioni; così la filosofia si deve riconoscere come un bisogno dell' umanità; bisogno ch' essa non può trascurare senza sacrificare i maggiori suoi beni, giacchè la ricerca del vero riceve la spinta più forte dal sentimento religioso e morale, che porta l'uomo in cerca delle prove, onde si dimostra l' esistenza di Dio e le relazioni che l'uomo ha con lui, l' origine del bene e del male, la vita futura e somiglianti questioni. Perciò gli antichi han chiamato *amor di sapienza* la ricerca della verità.

4. Questo bisogno tuttavia non si deve intendere dei singoli uomini che compongono l'umanità, nè di tutte le classi in cui la società si divide; ma solo di coloro che cercano una quiete scientifica, interrogando sè stessi del perchè delle cose. La filosofia è un bisogno di quella parte dell' umanità, che, fornita di maggiori cognizioni, possiede altresì una maggiore attività intellettuale, che vuol sortire dallo stato comune e tendere a una cognizione più elevata. Di qui il maggior bisogno e la maggiore attitudine alla scienza, di un popolo, di una nazione a preferenza di un' altra: perchè ogni nazione ha un carattere proprio e individuale, di cui

non può spogliarsi senza cessare d' esistere. Il che spiega in parte le origini particolari della filosofia, e il suo sviluppo più o men precoce ed esteso presso le varie nazioni.

5. E per dir vero, gli antichi presso i quali le primitive tradizioni erano in parte andate in dimenticanza e in parte oscurate o guaste, sentirono ben presto il bisogno d' investigare la natura della virtù e del dovere, e di dare una scientifica spiegazione alle loro favolose credenze. E convien pur confessare, che talora rasentarono con le loro speculazioni la verità, e talora l'afferrarono e la predicarono altamente. Surta poi la luce sincerissima del cristianesimo che fece della verità più necessaria una dottrina comune e universale, non cessò tuttavia il bisogno della filosofia; perchè il cristianesimo si trovò a fronte l' errore non sol volgare, ma anche coperto del manto augusto della scienza, e dovette combatterlo anche con le armi della ragione. I primi filosofi cristiani furono gli apologisti della fede e i padri della Chiesa, i quali innestarono la parte sana e feconda della filosofia gentilesca sul vivo tronco del cristianesimo. Il medio evo fu l' epoca più luminosa per le scienze metafisiche; e l' età susseguente non sentì meno il bisogno di esse, che anzi ne tentò una piena riforma. Noi stessi, benchè maravigliati dei progressi immensi delle scienze naturali, malgrado il disprezzo che alcuni pochi si sforzano di chiamare sulle scienze metafisiche, non siamo meno obedienti alle ingenite tendenze della più nobile facoltà dell'uomo, o, a meglio dire, alla legge della Providenza, la quale non permette che siano dimenticati questi studî; che concorrono anch' essi a mantener viva la stima alle cose soprasensibili; che sono il sostegno delle scienze più necessarie all'umanità, e preparano la ragione a ribattere gli assalti che lo spirito dell' errore e del male non lascia mai di tentare contro il Cristo e il suo corpo mistico, la Chiesa.

6. Veduta l'origine psicologica della filosofia, vediamone ora la storica, e tracciamone il corso e le vicende. Sotto questo aspetto essa può dividersi in tre sezioni; nella *filosofia orientale*, che appartiene ai tempi più vetusti; nella *greca* e *romana*, che sta come in mezzo; e in quella dell'*èra cristiana*, che giunge fino a noi.

FILOSOFIA ORIENTALE

7. Quando si parla della filosofia orientale o primitiva, si deve fare un' eccezione del popolo ebreo, presso il quale, almeno nei tempi più antichi, non si rinviene una filosofia propriamente detta. Questo era l'unico popolo, in cui le primitive tradizioni si fossero conservate nella loro integrità e pienezza. Governato da principio teocraticamente, egli riceveva da' suoi profeti, immediatamente istruiti da Dio, la regola del credere e dell'operare; e gli oracoli divini, fatti tremendi e veneranti dai più strepitosi portenti, non permettevano all' individuo la discussione, togliendone il

bisogno e la possibilità. Quando prevaricava o dimenticava i suoi precetti, Iddio suscitava altri profeti a correggere i costumi e a predirgli il futuro. La fede pertanto e la riverenza alla legge, inculcata con tanta solennità di prodigi, non dirò che tenesse luogo di filosofia, ma che la rendeva a quel popolo affatto inutile. Ammaestrato da Dio medesimo, egli non aveva a cercare la verità che già possedeva; nè ad illustrarla, perchè in luogo delle dimostrazioni razionali stavano gli oracoli divini, i portenti, le profezie. Diviso poi dalle altre nazioni, non maturo peranco al genio speculativo. la discussione filosofica delle verità religiose sarebbe stata più perniciosa che utile. Solo quando le vicende politiche lo portarono a mescolarsi coi Babilonesi, coi Greci e coi Romani, cominciò a dividersi in varie sette; e ai tempi di Cristo gli Esseni, i Sadducei, i Farisei si dipartivano per varie opinioni dalle schiette credenze dell'ebraismo.

8. Non fu così delle altre nazioni. Le primitive tradizioni furono presso di queste ben presto alterate e guaste, perchè mancavano di un magistero assoluto e infallibile che le custodisse; quindi è che sentirono ben tosto il bisogno di riflettere sopra le credenze e di cercarne le ragioni. L'Oriente è la culla della filosofia; e i primi che vi si applicarono ed i cui lavori siano giunti fino a noi, sono gli Indiani, poi i Persiani e gli Egizi, e finalmente i Chinesi. Le prime fonti e, per così dire, la materia delle loro speculazioni scientifiche e dei loro sistemi, sono i libri sacri, come i Veda per gl'Indiani, il Zend-Avesta pei Persiani, e i Kings pei Chinesi.

9. I libri sacri degli Indiani (1500 anni avanti Cristo?) ammettono una sola sostanza eterna e infinita, l'unità pura, da loro chiamata Brahm; il quale sortendo da uno stato di sonno ed'indeterminazione, produce la Trimurti o trinità, cioè Brahma o il creatore, Visnù o il conservatore delle forme, e Siva o il distruttore delle forme, il quale per mezzo di questa distruzione fa ritornare gli esseri nell'unità assoluta e primitiva. La qual Trimurti non si sviluppa se non dopo la produzione di un altro principio, chiamato Maya, o sia la materia, l'illusione, la sorgente di tutti i fenomeni e dell'individuazione degli esseri. In questa dottrina vogliono alcuni riscontrare un rigoroso sistema di panteismo; perchè la materia non si ammette se non come un'illusione: il che ad altri non pare, giacchè gli esseri creati non impropriamente si possono chiamare e furono spesso chiamati non-enti, attesa la loro contingenza. Ma se incerto è il panteismo dei Veda, manifesto si mostra nei loro interpreti. I libri sacri (*a*) offrendo una forma enimmatica, fu d'uopo interpretarli;

(*a*) La filosofia indiana è ricca di opere, che contengono, mescolate agli errori e alle favole, molte importanti verità e saggi precetti di morale, di diritto e di politica.

I libri sacri degli Indiani sono: 1.° I *Veda*, parola che s'interpreta *scienza* o *legge*, attribuiti a *Vyasa* che vuol dire *compilatore*. I Veda

dal che nacquero diverse scuole, alcune ortodosse, che professano la filosofia Vedanta, o sia conforme più o meno alla dottrina dei Veda; altre eterodosse, che si discostano da quella dottrina, e precipitano in errori assai arditi.

10. L'ultima interpretazione eterodossa è quella di Budda. Il buddismo descrive un triplice passo; il primo move dallo spirito, il secondo dalla sensazione, e il terzo dal *me*; infine riesce al panteismo. Mentre i Bramini rispettano i Veda e li appoggiano; i Buddisti li ricusano, fanno la materia eterna e Dio in infinito riposo. Perseguitato il buddismo nell'India, si ricovera cinquant'anni dopo la venuta di Cristo nell'isola Indochinese e nella China, ove fonda la religione e la filosofia di Fo.

11. Il Zend-Avesta attribuito a Zoroastre (400 a. C.) professa il più aperto dualismo, cioè l'esistenza di due principî, l'uno buono e l'altro malo. Mitra è l'essere eterno e necessario, che generò Ormuzd, che è il principio buono, e Abriman principio cattivo, fatto tale per invidia, e rappresentato sotto la figura di un serpente. Dalla lotta poi dei due principî sortì il mondo misto di beni e di mali. Tutta la teologia di Zoroastre non pare che una corruzione dei dommi affidati alla più vetusta tradizione.

12. La dottrina degli Egizî (1900 a. C.) altra era *essoterica* ed altra *acroamatica*, cioè altra pubblica e volgare, altra segreta, riservata ai sacerdoti. L'essere incomprensibile genera Kneph, la ragione effettrice delle cose, il demiurgo. Indi genera Phta, il principio vitale e organizzatore del mondo. Per via di produzione emanarono Osiride, che è il principio attivo e immateriale; ed Iside, principio passivo e materiale; le altre cose tutte furono fatte dall'unione di questi due principî.

sono quattro, cioè *Rig-Veda*, *Yadjour-Veda*, *Sama-Veda*, e *Atharvan*; e trattano di Dio, della creazione e dell'anima. 2.° I *Purani*, attribuiti essi pure a Vyasa, e comprendono diciotto poemi intorno alla generazione degli dei e del mondo. 3.° Il *Ramayan*, che si dice di *Valmiki*, e il *Mahabarata* di Vyasa, di cui il *Bhagavat-Gita* è un episodio filosofico. 4.° Il *Manava-Dharma-Sastra*, che contiene le leggi di *Manù*.

Di questi libri si diedero diverse interpretazioni; altre delle quali sono ortodosse, cioè assai riservate e appoggiate alla parola autorevole del Veda e alla tradizione; altre eterodosse, perchè discrepanti da quella e da questa. Due filosofie ortodosse si contano, dette *Mimansa*. Il primo Mimansa è di *Djaïmini*, che assunse d'interpretare i Vada nel *Sutra* o aforismi. Un secondo Mimansa è di Vyasa, chiamato filosofia *Vedanta*, perchè ancora molto conforme ai Veda. Le scuole eterodosse sono: 1.° La *Niaia*, che si compone della filosofia dialettica di *Gotama*, e della atomistica di *Canada*, chiamata l'una *Nyaya* o del raziocinio, l'altra *Vaisescika* o fisica. 2.° La filosofia *Sankia* di *Kapila*, la quale contiene un dualismo, che degenera in un politeismo poetico. 3.° Quella di *Djaïna*, esposta nella filosofia di *Sciarvaka*, materialistica; e quella di *Budda*, che termina nel panteismo.

15. Nell'Y-King (800 a. C.), uno dei Kings o libri sacri dei Chinesi, si stabilisce l'esistenza di Tao ragion prima, o anche Taichi, ente supremo e sovrintelligibile, il qual produce due nature; la positiva, perfetta e attiva; e la negativa, imperfetta e passiva; dalle combinazioni delle quali uscì il mondo. Tao-Isè fu il primo a formulare un sistema, che fu poi riformato da Lao-tsè (500 a. C.) nella parte metafisica e ontologica. Confucio (*a*) o, secondo un'altra maniera di pronunciare, Confusio, venerato qual Dio per l'eminenza del suo sapere, svolse la parte morale. Finalmente s'introdusse nella China il buddismo, che fonda tutto sul *nulla*, da cui scaturiscono tutte le cose, che al nulla ritorneranno.

FILOSOFIA GRECA E ROMANA

14. La Grecia, secondo le più probabili congetture, non è prima trovatrice e maestra di sapienza. « La storia (*b*) ci racconta che Pitagora e Democrito viaggiarono nelle Indie; dicono che Pirrone accompagnasse colà Alessandro; che Callistene, nipote d'Aristotele, trasmettesse allo zio un sistema di logica, ricevuto dai Bramini; che Pitagora, rimproverando Tespione come troppo parziale agli Egiziani, udì rimproverar sè stesso come troppo ligio agl'Indiani; e che il bramino Yarka, interrogato da Apollonio (*c*),

(*a*) Confucio, o meglio KOUNG-TZEE, il più illustre filosofo chinese cognominato dai suoi connazionali il *santo maestro*, il *saggio per eccellenza*, nacque in Chanoing circa il 550 av. G. C. S'acquistò un gran nome fin da giovane con la vivacità del suo spirito, e sodezza del suo giudizio: fu mandarino e ministro di Stato. Finchè si prestò ascolto a' suoi consigli, il regno fiorì a segno che destò i sospetti de' signori vicini. Questi temendo che il regno di Lou si levasse di troppa possanza per opera di Confucio, con modi scaltrissimi straniarono l'animo del Re dal filosofo. Questi però lasciata la Corte, ritirossi nel regno di Sum, ove insegnò filosofia morale con tanto applauso, che ebbe in poco tempo più di 3000 discepoli, de' quali 72 superarono gli altri in sapere ed in virtù, il che ha fatto sì che questo filosofo sia stato in somma venerazione da più di 2000 anni, ed ogni città abbia ancora dei palazzi consacrati alla sua memoria, su la facciata de' quali veggonsi a lettere d'oro questi o somiglianti titoli: *Al gran maestro: All'Illustre; Al Saggio Re delle Lettere*, ed i Togah nel passar avanti a quelli palazzi, scendono dal loro Palanquin per fare alcuni passi a piedi in onore di Confucio. (G. N.)

(*b*) C. Cantù, *Enciclop. Stor.*

(*c*) Apollonio di *Tiane* città della Cappadocia, nato ne' primi anni dell'era cristiana, filosofo pitagorico, si reso celebre con le sue imposture, e con queste seppe così bene abbagliare la moltitudine, che dalla medesima gli furono rizzati templi e simulacri. Filostrato non degno di fede nè imparziale ne scrisse la vita e gli attribuisce vaticini e miracoli. Ma Mr. Dupin ha ben dimostrato che questa vita è un romanzo, e che i miracoli attribuiti ad Apollonio hanno caratteri manifesti di falsità,

che cosa pensassero i suoi sulla natura dell' anima, rispondesse: Quel che pensate voi dopo Pitagora. Poniamo pure non a bastanza provate queste tradizioni; indicano però antica la credenza che i Greci ricevessero dal Gange parte di loro sapienza od un impulso intellettuale ». Se però l' Oriente è la culla della filosofia antica, la Grecia è il campo ove si sviluppò più libera, ove prosperò meglio che altrove.

15. La filosofia greca più antica si divide in tre celebri scuole, la Ionica, l'Italica e l'Eleatica: capo della prima è Talete, Pitagora della seconda, e Senofane della terza.

16. Talete (600 a.C.), fondandosi sulla induzione, suppose l'esistenza eterna di due principî, l' uno materiale e l' altro formale. Una materia prima preesisteva alla formazione del mondo, destinata a ricevere tutte le forme che costituiscono i differenti esseri dell' universo. D'altra parte l' ordine, il moto, la vita presuppongono un principio attivo e intelligente. Questo dualismo differisce dal dualismo persiano, che presenta una lotta fra i due principî, laddove in quel di Talete questi abbisognano l' uno dell'altro. Discepoli e seguaci di Talete furono Anassimandro, Anassimene, Ferecide, (*a*) Eraclito (*b*) e Anassagora (450 a. C.), i quali tutti modificarono più o meno la teoria di Talete che lasciava luogo a gravi difficoltà e non era bastantemente chiara; cosicchè da Talete ad Anassagora la nozione filosofica di Dio e quella della materia vennero sempre più precisandosi e distinguendosi. Si scorge che questa scuola tendeva a dare unità alla scienza, cercando di legare i fatti particolari ad un principio unico e universale. Essa però fu più tosto una scuola fisica che filosofica.

17. Principe della scienza antica e fondatore della scuola italo-greca fu Pitagora (550 a. C.), la cui dottrina però non possiam raccogliere che da frammenti di alcuni suoi discepoli. I pitagorici seguivano un metodo affatto opposto a quello della scuola ionica; perchè mentre questa partiva dall' esperienza dei fatti, e usava dell'induzione, Pitagora poneva per principio l' unità assoluta che abbraccia tutto, designata col nome di *monade*, cioè ente primo e unico, o Dio; quindi per deduzione ne traeva la spiegazione di

e tutti si possono attribuire alla destrezza o al caso, e che la dottrina di questo filosofo è contraria alla retta ragione. Il che deve coprire di confusione gl' increduli ignoranti i quali come Serocle, osano paragonare le imposture di Apollonio con i miracoli di G. C. (G. N.)

(*a*) Ferecide nacque nell' isola di Siro 600 anni av. G. C. e fu maestro a Pitagora. Aveva scritto sulla natura degli Dei un Trattato che non ci fu conservato. (G. C.)

(*b*) Eraclito nacque in Efeso, e fiori circa l'anno 500 av. G. C. Essendo di umore malinconico piangeva del continuo sopra le debolezze della vita umana, il che lo fece appellare il filosofo tenebroso, o il piagnolone e tuttora si ha come il conio de' misantropi. (G. N.)

tutto. La monade racchiude in sè solo lo spirito e la materia, senza divisione, confuse nell'unità assoluta della sostanza; dalla quale unità esce il molteplice o sia il mondo. La materia così, staccandosi dall'unità assoluta, diventa *diade*, ed è principio della disarmonia e dell'imperfezione. Le anime sono involte nella diade, e siccome tendono a sprigionarsene, quindi Pitagora ammise la *metempsicòsi*, o sia la trasmigrazione delle anime in corpi più o meno grossolani, o più o men sottili e puri, secondo il grado di libertà che s'acquistano, finchè siano riassorte dalla monade, e si trasformino in Dio. Alcmeone, Archita, Filolao (*a*) sono i più illustri discepoli di Pitagora.

18. La scuola pitagora fu poi nobile della ionica, poichè diede in primo luogo una base più solida alla scienza; inoltre perchè più universale e più feconda. Infatti Pitagora non si occupò solamente di sterili speculazioni, ma attese ad annodare la scienza con la pratica, e a riformare la politica, la morale e la religione.

19. Eléa, città della Magna Grecia, diede il nome alla scuola eleatica, la quale si suddivide in due altre scuole principali; l'una detta metafisica, che seguì il movimento della scuola pitagorica; e l'altra posteriore, chiamata fisica, la quale seguì le pedate della ionica.

20. La prima è rappresentata specialmente da Senofane, Parmenide (*b*) e Zenone. Senofane (540 a. C.), partendo dalla impossibilità di una produzione qualunque nel senso di Pitagora, ammise un sol essere, eterno, infinito, immutabile; poichè dal *niente*, diceva, *si fa niente*. Però côme negare l'essere molteplice e diverso, l'ordine delle cose finite? Parmenide (460 a. C.) sciolse la difficoltà col dichiararle mere apparenze sensibili. Ma come distruggere la persuasione invincibile della realità delle sussistenze sensibili? Zenone (450 a. C.) si studiò di distruggerla mostrando gli assurdi e le contradizioni che verrebberò dall'ammettere la realità del mondo sensibile; per esempio, che i corpi, se esistono, sono divisibili all'infinito; il che ripugna, perchè si viene a dare parti infinite ad un ente finito; che lo spazio se è reale, richiede un altro spazio in cui esista, e così all'infinito.

21. A porre un argine a queste conseguenze, sorse la scuola e-

(*a*) Di questi tre filosofi pitagorici il primo nacque a Crotone 500 an. av. G. C. e fu il primo a notomizzare gli animali; il secondo nato a Taranto circa l'an. 408 av. l'era volgare, fu dotto matematico, capitano valoroso, pronfondo uomo di stato: inventò secondo alcuni la vite, la carrucola e la duplicazione del cubo, e morì di naufragio sui lidi della Puglia; il terzo nato a Crotona circa il 392 av. G. C. s'acquistò gran rinomanza con scritti sulla fisica, e sembra essere stato il primo autore dell'annuo moto della terra. (G. N.)

(*b*) Senofane era di Colofone, e Parmenide suo discepolo di Elea. Dei loro scritti non ci restano che frammenti. (G. N.)

leatica fisica, partendo dalla sensazione. Leucippo (*a*) e Democrito (480-470 a C.) s'accordarono con la scuola metafisica nel dire che ogni produzione è di sola apparenza; e che altro non è se non una manifestazione di qualche cosa prima esistente. Si fermavano però nella sola sfera delle cose materiali, staccandosi da Talete e Anassagora, i quali salivano a un essere intelligente per via d' induzione; laddove essi dicevano che i fenomeni dell'universo sono semplici trasformazioni della materia, delle quali spetta alla filosofia l' investigare il principio. Trovando però assurdo l' ammettere un principio unico, ne ammettevano molti in numero indefinito, cioè tanti atomi, come principî costitutivi dell' universo, innumerevoli e abbraccianti una varietà infinita di forme.

22. Intanto si veniva formando una terza scuola intermedia tra le due accennate rappresentata da Eraclito e poi da Empedocle (500-460 a. C.). Da una parte essi ammettevano come principio dei fenomeni materiali il fuoco, operante secondo due leggi opposte, dell'amore e dell'odio, della concordia e della pugna, noi diremmo dell'attrazione e della repulsione. Ma d'altra parte si staccavano dalla scuola eleatica fisica, perchè al di sopra del mondo fisico e materiale riconoscevano l' ordine delle cose spirituali e intelligibili, distinguevano le idee dalle sensazioni, e salivano fino a Dio, accostandosi a Pitagora e allo spiritualismo della prima scuola eleatica.

23. Ma lo spirito di ricerca e il genio speculativo degenerò poco a poco in amore di sottigliezze e cavillazioni, in una falsa pretesa di non ammettere se non ciò che poteva dimostrarsi con ragioni; dal che nacque la scuola *sofistica*, la quale, mentre in apparenza ammetteva la verità delle cognizioni, nascondeva in seno il più deplorabile scetticismo. Gorgia (*b*) discepolo di Empedocle, e Protagora discepolo di Democrito, sono i più famosi capi della setta de'sofisti. Gorgia (440 a. C.) pretendeva provare che nulla esiste; che se qualcosa esiste, non può conoscersi; che finalmente, se conoscer si può, una tal cognizione non può comunicarsi all'uomo. Protagora era più moderato, ma non meno pernicioso. Ammetteva l' esistenza della verità, ma di una verità relativa all' uomo; non riconosceva una verità assoluta, ma l' uomo diceva essere la misura di tutte le cose, le quali eran vero o false, secondochè la ragione umana se le rappresentava d'un modo o d'un al-

(*a*) Leucippo, discepolo di Zenone, era di Abdera o secondo altri di Mileto. Egli inventò il famoso sistema degli atomi, e del voto, ordinato poi da Epicuro. È ancora sua invenzione l' ipotesi dei vortici perfezionata da Cartesio. (G. N.)

(*b*) Questo sofista fu soprannominato *Leontino* dal luogo della sua nascita, *Leontium*, città della Sicilia. Era eloquentissimo ed ha meritato il vanto di aver ampliato i limiti dell' arte oratoria. Si vuol morto in età di 107 anni. (G N.)

tro. Crederebbesi che questi filosofi si trastullassero in vane sottigliezze, più tosto che farsi cercatori di verità. Alcuni loro seguaci se ne valsero per diffondere i più perniciosi errori; così Diagora professava un aperto ateismo; Critia (*a*), sul tenore di certi moderni increduli, teneva la religione per un mezzo di politica; Polo, Trasimaco, Calliclete scioglievano l'uomo da ogni legge morale e lo lasciavano in balìa degl' istinti.

24. La filosofia sarebbe perita nella Grecia, se la setta dei sofisti avesse potuto durare a lungo. Ma come l'errore quando è giunto al suo colmo diventa ributtante e fa sentire di più l'amore e il bisogno della verità, così le follie dei sofisti destarono una forte reazione, che diede origine all'epoca più luminosa della filosofia greca. La prima spinta fu da Socrate, l'incremento e lo sviluppo sistematico si deve a Platone e Aristotele; finchè poi decadde di bel nuovo per le sette degli Stoici e degli Epicurei. Tutto questo periodo della filosofia greca viene abbracciato col nome di filosofia attica, e si distingue in filosofia socratica, sistematica, e della decadenza.

25. Socrate (430 a. C.) ateniese, figlio di uno scultore, dopo aver esercitata la professione del padre, si dedicò alla filosofia. Ma nauscato delle sottigliezze e della vanità de' sofisti, zelando la difesa della verità che vedeva manomessa e conculcata, prese a combattere la filosofia sofistica aprendo egli stesso una scola: l'insegnamento orale da lui adottato, e nemico d'ogni ostentazione di scienza, faceva un grande contrasto con le pompose lezioni degli altri filosofi, e sopra tutto col cerretanismo dei sofisti. In luogo d'inveire acremente contro di loro. Socrate aveva adottato una tattica tutta sua propria; li combatteva con le ragioni del senso comune, e usando sovente di una pacata ironia, fingevasi ignorante, e per via di scaltre interrogazioni, simulando di mendicare da loro la verità e la sapienza, li traeva nel laccio, li convinceva di contradizione, metteva in luce i loro errori e i loro cavilli, e li riduceva alla disperazione. Socrate inculcò specialmente lo studio della scienza che riguarda la pratica, e la sua dottrina può considerarsi come una teoria della virtù. L'uomo è destinato alla virtù, che sola può farlo buono e beato; e tipo della virtù è Dio, autore di tutto ciò che è buono e bello, e che governa saggiamente il mondo. Sede della virtù è l'anima, simile a Dio e come lui immortale. Socrate predicando dottrine contrarie alle volgari superstizioni venne in odio a'suoi concittadini e fu condannato a bere la cicuta.

26. Mentre Socrate congiunse indivisibilmente la virtù con la felicità, due de' suoi discepoli le separarono; l'uno dei quali ripose il sommo bene nella virtù; l'altro nella felicità, a cui la virtù ser-

(*a*) Critia ateniese fu discepolo di Gorgia e di Socrate, ed uno dei 30 tiranni che regnarono in Atene, cui riempì di stragi, e finalmente fu ucciso con le armi alla mano 400 anni av. G. C. (G. N.)

ve di mezzo. Il primo sistema vien chiamato cinismo, setta dispettosa e acerba accusatrice dei costumi degli uomini, capo della quale è Antistene, seguito da Diogene (*a*). Dell'altro è autore Aristippo (*b*) da Cirene, che riponeva la felicità nel piacere moderato dalla ragione e dalla prudenza: e come il cinismo precorse lo stoicismo; così il sistema cirenaico preparò la dottrina d' Epicuro. Seguaci d' Aristippo furono principalmente Aristippo iuniore, Teodoro (*c*) che professò l'ateismo, Bione che derise le credenze religiose, Egesia (*d*) che commentò il suicidio.

27. Socrate usò dell'arte dialettica per convincere di errori i suoi avversarî. Però alcuni suoi discepoli non adottarono del loro maestro che quest'arma con cui egli trafiggeva i sofisti, e coltivarono la dialettica soltanto come un arte disputatoria e ingannatrice. Di qui ebbe origine la scuola megarica, fondata da Euclide (*e*)

(*a*) Questo filosofo cognominato *Cinico* nacque a Sinope nel cadere del secolo V av. G. C. e morì nell'anno 323 av. all'era volgare. Fu uno di quegli uomini straordinarî, che portano troppo oltre ogni cosa senza eccettuarne la ragione, e che verificano la massima: *che non v'ha grande spirito, nel cui carattere non entri un poco di follia;* quindi saggiamente diceva Platone che Diogene era un *Socrate pazzo*. La sua abitazione era una botte, i mobili una bisaccia, un bastone ed una scudella; mentre però tutto disprezzava, non seppe disprezzar sè stesso riputandosi superiore al resto de'filosofi. (G. N.)

(*b*) Questo Aristippo nato a Cirene l' anno 435 av. G. C. vien chiamato il *seniore*, per distinguerlo dal suo nipote nomato Aristippo *iuniore*, che fu uno de' più zelanti difensori della filosofia ciriniaca appresa da sua madre. Il seniore passò la maggior parte della sua vita nella corte di Dionigi il tiranno, il quale avendogli rinfacciato che vedevansi continuamente i filosofi nelle case de'grandi, si sentì rispondere dal filosofo che *i medici sono per lo più a casa degli ammalati*. (G. N.)

(*c*) Teodoro di Cirene, soprannominato l' *ateo* a cagione del suo libro *sugli Dei*, viveva sul finire del IV secolo av. G. C. Avvi chi sostiene chè fu riputato ateo perchè non ammetteva la pluralità degli Dei, e che per questo, al pari di Socrate, morì col bere la cicuta. Ateo ancora fu creduto Bione discepolo del medesimo detto il *Boristenita*, perchè era di Boristene nella Scizia. Di esso si citano motti arguti, detti e piacevolezze sugli Dei della mitologia. (G. N.)

(*d*) Egisio filosofo di Cirene che fiorivà nel principio del III secolo av. G. C. fondò una setta dal suo nome intitolata egisiana. Sosteneva questo filosofo che quando maggiore nella vita la somma de' mali, che de'beni, era buona ventura il morire, della quale dottrina facevasi schermo il suicidio. La sua scuola fu chiusa per ordine di Tolomeo. (G. N.)

(*e*) Questo Euclide è diverso dal matematico che era di Alessandria. Dicesi che tale e tanto fosse il suo desiderio di sentire le lezioni di Socrate, che non ostante il decreto che vietava a' Megaresi di portarsi in Atene sotto pena di morte, egli travestito da donna ivi si recasse facendo quasi dieci leghe ogni giorno. (G. N.)

megarese. Altri discepoli di Socrate interpetrando la simulata sua ignoranza come un vero dubbio, convertirono l' ironia in un vero scetticismo. Pirrone è il capo di questa scuola, il quale sosteneva non potersi saper nulla di certo, perchè nè l' esperienza nè la ragione, che sono le sole vie del sapere, non vanno immuni da contradizioni: perciò l'uomo saggio non deve nè affermare nè negare cosa alcuna, ma rimanersi nella più assoluta indecisione. Il pirronismo e scetticismo di Pirrone venne riprodotto da Arcesilao e da Carneade (*a*) e in tempi assai posteriori da una folla di scettici, da Enesidemo fino a Sesto Empirico (*b*).

28. Socrate non aveva sviluppata la scienza in tutta la sua ampiezza, ma si era ristretto più particolarmente alla pratica; e nessuno dei filosofi che lo precedettero, concepì il disegno di un albero enciclopedico, che abbracciasse la totalità nell'unità, e riducesse a sistema la scienza. Questo fu l'opera della scuola sistematica, la quale vanta per fondatori i due maggiori genî dell'antichità greca, Platone da Atene e Aristotele da Stagira.

29. Platone (400 a. C.), il più sublime intelletto della Grecia, dopo aver frequentato per otto anni i trattenimenti di Socrate, presso cui si formò all'amore e al gusto per la sapienza, e da cui aveva appreso il metodo di filosofare, e dopo aver visitato l'Egitto e l'Italia, ove udì i pitagorici della Magna Grecia, fondò in Atene l'***Academia***, e pubblicò le sue dottrine sotto la forma di dialoghi, in cui propone e scioglie con attica venustà di stile e con inarrivabile profondità tutte le questioni della scienza. Non conservò dunque la forma strettamente scientifica, come fece di poi Aristotele; ma in quanto alla sostanza abbracciò tutto il sapere, la teologia, la cosmologia, la psicologia, la logica, la morale, la politica, la fisica, la polemica, la ginnastica, e quant'altre parti sono nella filosofia. Platone fu universale anche sotto un altro rispetto; perchè mentre Pitagora pone per base della sua filosofia la dottrina tradizionale e positiva, e Talete pone per base delle sue ricerche il solo ragionamento, facendone una dottrina tutta razionale ed esclusiva; Platone all'incontro congiunse insieme queste due maniere di dottrine. Sicco-

(*a*) Arcesilao, filosofo peripatetico del sec. III av. G. C. era di Pitana e fu fondatore della seconda Accademia. Carneade nato a Cirene l' anno 218 av. G. C. morì d'anni 90: fu fondatore della terza Accademia. Venuto a Roma in qualità d' ambasciatore per la sua eloquenza e perizia sofistica nel sostenere il pro ed il contra sopra uno stesso subietto, abbagliava le menti in guisa, che era quasi impossibile il discernere il vero dal falso, e perciò Catone il censore stimando questa specie di filosofare molto perniciosa, propose che si desse subito commiato al filosofo della città di Roma. (G. N.)

(*b*) Enesidemo, contemporaneo di Cicerone, era di Gnosso nell'isola di Creta. Sesto Empirico fu anche medico e viveva sull' entrare del III secolo. Delle molte sue opere poche ne sono a noi pervenute. (G. N.)

me però le antiche tradizioni erano profondamente alterate e travisate da favolosi racconti; così il platonismo venne acremente combattuto nei tempi cristiani, e data a Platone la taccia d'uomo più poeta che filosofo.

Platone vide meglio d'ogni altro il bisogno di fondare le cognizioni umane su qualche cosa d'immutabile e necessario; senza di che lo scetticismo sarebbe inevitabile. Trovare questo fondamento inconcusso dello scibile umano fu il problema principale che si propose, e dalla cui soluzione fece dipendere tutto lo sviluppo dell' enciclopedia. Entrato in una materia così importante, spinse l'occhio sì addentro, che se bene non abbia scansato alcuni gravi errori, stabilì tuttavia una dottrina del pari sublime che splendente di molta evidenza, non solamente sulla natura delle umane cognizioni, ma anche sull'esistenza e sulla natura di Dio. Cosicchè ai Padri stessi della Chiesa parve tanto conforme ai dettati del cristianesimo che non dubitarono di adottarla, purgandola però da'suoi errori. Vide Platone che la conoscenza umana non può fondarsi sulle sensazioni, che sono un elemento variabile molteplice contingente, tutto relativo alla natura umana e agli esseri finiti e limitati, da cui vengono suscitate per via d' impressione. Ma spingendo egli lo sguardo al di sopra dei sensi e della mente stessa dell'uomo, trovò che oggetti proprî di questa sono le idee, le quali sono sciolte da ogni legge del tempo e dello spazio, o sia sono eterne immutabili necessarie; e rappresentando gli oggetti reali e finiti, di cui sono tipi o modelli, ce li rendono intelligibili. Nelle idee dunque riposa la verità è la certezza delle cognizioni umane; giacchè non si dà vera scienza di ciò che è mutabile e passaggero, ma solamente del necessario, dell'invariabile, dell'assoluto: esse diffondono una luce intelligibile sulle cose, come il sole rende visibile all' occhio il mondo fisico e materiale. Queste idee hanno servito di norma e tipo a Dio per produrre il mondo, dando forma ad una materia eterna. Ma dove sono queste idee? Platone le fece sussistenti in sè, come tante divinità; indipendenti dalla mente divina, benchè ella se ne serva a dar forma alla materia-prima. E come questa non sempre risponde docilmente alla mano dell'artefice, quindi ne nasce il male. Talvolta la gran mente del filosofo ateniese si esprime per modo di far le idee sussistenti nella divina intelligenza, che le afferma e pronuncia; cosicchè Iddio nella dottrina di Platone si presenta allora sotto la nozione di Logo o Verbo, che contiene le idee, i tipi delle cose. Il che farebbe credere che Platone avesse penetrato assai addentro nella natura divina, e verrebbe a dire che in Dio c' è un Verbo che costituisce la intelligibilità di tutte le cose. Questa sarebbe una delle cause, per cui la sua dottrina fu dai Padri ad ogni altra preferita, quantunque sia ben lungi ancora dal domma cristiano della Trinità.

Tutto il mondo ammira il complesso delle dottrine platoniche,

benchè sian molti troppo facili a rifiutarle anche dove contengono evidenti e fecondissime verità. Mancando però a Platone i lumi della rivelazione, e non potendo sottrarsi all'influenza delle tradizioni oscurate e miste di favole, qual maraviglia, se quel genio sublime che si meritò il nome di divino, ebbe di Dio una nozione ancora assai imperfetta e mista di errori; fece coeterna a lui la materia; diede un'anima al mondo; ammise una vita delle anime umane anteriore alla loro esistenza nel corpo, quasi fossero una emanazione della divinità; derivò il male da una pervicacia e ribellione della materia dal suo formatore; credette alla metempsicosi, per tacer di tanti altri errori? Intanto nessun filosofo antico presenta al pari di lui un corpo di dottrina fecondo di tante e sì sublimi verità, cosicchè sarà sempre venerato qual principe di tutti i filosofi.

30. Discepolo di Platone fu Aristotele da Stagira (384 a. C.), che lo udì per venti anni, poi fu istruttore di Alessandro Magno, e finalmente aprì una scola chiamata *peripatetica* dall' uso di dettar precetti passeggiando nel portico detto grecamente il Peripato. Aristotele diede alla filosofia non solo la materia ma anche la forma scientifica e sistematica; e laddove Platone discendeva dall'assoluto e dal necessario al contingente e relativo, lo Stagirita per l' incontro saliva col ragionamento da questo a quello. Anch'egli abbracciò tutta l'estesa della scienza, come il suo maestro; però meno elevato è il suo pensiero, se bene compensi in rigor logico ciò che gli manca nella vastità e sublimità del concetto. Egli rifiutò la teoria platonica delle idee, senza averla compresa, e combattè anche le dottrine sensualistiche della scola fisica d'Elea. Nondimeno talvolta sembra cadere in contradizione con sè medesimo, e non conoscere a bastanza la distinzione che passa tra il senso e l'intelletto. L' aver però ammesso che l'intelletto porta seco un lume naturale, e l' aver constatata la necessità di un atto primitivo innato nell'intelletto per formare le cognizioni, è sicuramente una caparra che il filosofo di Stagira non rifiutò alla cieca le idee di Platone come innate, e che non può dall'altra parte enumerarsi tra coloro che ridussero le cognizioni alla sensazione, quantunque abbia attribuita anche ai sensi una specie di conoscenza, quella dei particolari. A spiegare poi come avvenga il fatto della cognizione umana, e particolarmente della cognizione dell' universale, Aristotele andò in cerca dei principî razionali e dei concetti, che la nostra mente adopera nelle sue funzioni. Indi il bisogno della logica, che è la parte da lui più coltivata, la chiave delle sue speculazioni, il fondamento di tutta la sua filosofia, e nella quale stabilì principî così solidi, che in mezzo al così frequente variar de'sistemi metafisici rimase immobile e regna ancora. Gran merito poi deve attribuirsi ad Aristotele per aver ridotto a sistema tutte le parti dello scibile umano, ch'egli trovò imperfette confuse slegate e bene spesso contradittorie. Di più, egli coltivò al-

cuni rami dello scibile, dei quali nessuno prima di lui si era occupato. Finalmente dovette creare in gran parte anche il linguaggio filosofico, necessario alla forma sistematica. Ma il merito principale, che alcuni gli dànno, quello si fu di trattenere la indagine filosofica entro i limiti dell'esperienza, non permettendole di perdersi nelle speculazioni trascendentali e chimeriche, le quali non hanno alcun appoggio nei fatti. Se però questo metodo è in sè eccellente, costringendo la scienza a camminare guardinga e più sicura, d' altra parte non può negarsi che l' abbia fatta di sovente rovesciare nell' empirismo, e abbia avvezza la mente dei filosofi a non valutare altri fatti che quelli del senso, negando l'esistenza e il valore delle cognizioni pure e a priori.

31. Dopo Platone e Aristotele, che sono i maggiori maestri della sapienza pagana, la Grecia parve avere esaurita la forza del pensiero, e le scuole che vennero dopo l' accademia e il peripato, non sono che sforzi di novità e rimpasti dei già trovati sistemi. Le più celebri che si posero a fronte dell'accademia e della peripatetica sono: la scola *stoica* aperta da Zenone in Atene (260) nel Portico chiamato *Stoa*; la seconda *epicurea* fondata da Epicuro (342); e la *Nova Accademia*, il cui autore è Arcesilao (300). Come abbiam detto, il cinismo preluse allo stoicismo, e la dottrina cirenaica preparò quella d'Epicuro. Lo stoicismo, oltre al fatalismo e panteismo ionico, professò il sensismo, derivando le cognizioni tutte dai sensi. Esso si rese assai celebre per la rigida morale che professava contraposta all'epicureismo. Questo infatti riponeva il sommo bene nella felicità, o sia nell' assenza d' ogni dolore e nella presenza dei piaceri, laddove lo stoicismo lo collocava nella virtù. Siccome però anche lo stoico cercava la virtù unicamente come quella che sola può far beato l'uomo, ben si vede che anche questa dottrina non ha che un rigore apparente. Mancando poi a quegli antichi la vera nozione di Dio che per lo più confondevano con la ragione, lo stoicismo doveva necessariamente mancare del vero oggetto d' ogni buona azione, e perciò terminava in uno sforzo per giungere a uno stato in cui ogni sciagura, ogni dolorosa sensazione non valesse più a smover l' animo e trarlo da certo stato d' indifferenza orgogliosa, a cui si avvezzava. Dopo queste ultime prove del genio fecondo della Grecia, la Nova Academia di Arcesilao e Carneade fece degenerare la filosofia nel più assoluto scetticismo.

32. Come nello sviluppo della facoltà di riflettere l' umanità si avanza per gradi, così le ricerche filosofiche da prima riguardano le cose che più spontanee si presentano al pensiero e stuzzicano la curiosità del sapere. Perciò la prima ricerca fu quella dell' origine del mondo e dell' anima umana; in seguito si vide il bisogno d' investigare la natura e l' origine delle umane cognizioni e il fondamento di loro certezza; quindi le leggi del pensiero, la natura delle idee, il modo di loro formazione, la struttura del ragio-

namento e simili; da ultimo si cercò di ridurre i materiali ammassati in un solo sistema, e si precisò meglio il metodo, la forma, il linguaggio scientifico. Da Talete fino a Pitagora si dimanda più specialmente qual sia l' origine delle cose. Pitagora, gran matematico, tenta un'altra via; studia l'essenza delle cose, e coi numeri tenta spiegare il problema della scienza. Ma Senofane, ponendo a principio del suo filosofare che *dal niente si fa niente*, vuol ridurre all' unità divina l'universo, abusando per tal modo del concetto di unità assoluta, trovato con l'astrazione dai pitagorici e posto a fondamento della loro dottrina. Ma le scole academica e peripatetica entrarono più di proposito nel problema dell' origine e della natura della cognizione, e aspirarono a dare un sistema unico di tutto lo scibile. La natura immutabile e necessaria delle idee induce Platone ad ammetterle tutte come innate. La necessità delle sensazioni a conoscer le cose porta Aristotele a negare, benchè a torto, la teoria delle idee platoniche, come entità distinte dalla mente umana, eterne, immutabili; a esaminar meglio i fatti; a pronunciare che *nulla è nell' intelletto che prima non sia stato nel senso*; ad ammettere un atto primo essenziale dell'intelletto, con cui egli opera sui dati sensibili, e giudica delle cose percepite. Queste ricerche si collegano poi con tutte le altre sulla natura dell'anima, sulle leggi del pensiero, sul mondo, su Dio, sulla morale, la economia e la politica; e per tal modo la filosofia greca ascende a un grado assai eminente di perfezione.

33. Poche parole faremo della filosofia romana, non presentando essa nè grandi e moltiplici lavori, nè alcun carattere di originalità. I Romani, nazione belligera e conquistatrice, sempre occupati del pensiero d' impadronirsi del mondo, non presero amore alla filosofia se non molto tardi. Imitatori dei Greci nelle arti e nelle lettere lo furono altresì nella filosofia, e a questa stessa non attesero in generale come investigatori, ma studiandola ebbero di mira più tosto la pratica. Perciò nessuna scola nazionale presso i Romani. Cicerone, Lucrezio, Seneca, Epiteto e pochi altri non composero opere originali, ma si direbbe che non fecero se non vestire di forme latine e rimpastare la filosofia greca.

34. Gli scritti filosofici di Cicerone (70 a. C.) presentano un aureo stile e tutta l' attica urbanità. Si vede che l'orator romano si è studiato in molte opere d'imitare Platone, di cui gustava e amminirava il sublime concetto; nell' argomento della cognizione umana e della certezza pare seguace della Nova Academia; nella morale abbracciò lo stoicismo, come fecero i più nobili ed elevati intelletti di Roma, essendo una dottrina che si presenta più austera e sembra accordarsi meglio coi sentimenti robusti e magnanimi della nazione: finalmente nemico acerrimo degli epicurei e dei sensisti, che chiamava filosofi plebei, fece una scelta delle opinioni sparse nelle varie teorie dei greci filosofi, secondochè le vedeva meglio appoggiate; e sotto questo aspetto il suo sistema è un-

certo eclettismo; sopra tutti però pregiava Platone e Aristotele.

35. Lucrezio (60) fu seguace di Epicuro; laddove Seneca (65 dopo C.), istitutore di Nerone, portò lo stoicismo al suo più alto grado. In tutti i suoi scritti domina un'aria malanconica, un certo abbandono dell' anima, una certa fòrza e sostanza che sente dello studio, ci costringe a giudicare che non parli tanto il sentimento, quanto il dispetto e la nausea dei tempi corrottissimi in cui viveva. Epittéto (*a*) (90 d. C.) all'incontro è semplice e temperato; il suo ***Manuale*** è diretto a mantener l'uomo in uno stato di sobrietà, di pazienza, e d'uno stoicismo assai moderato, e somministra ottime regole di una vita onesta e virtuosa; la somma delle quali può ridursi a quell'assioma: ***Sustine et abstine.***

36. In generale se da una parte la filosofia antica è una prova dell'insufficienza dell'umana ragione a sciogliere con le sole sue forze i problemi più importanti della scienza; dall'altra le sublimi speculazioni di cui è ricchissima, ci costringono all'ammirazione e mostrano quanta forza d'intelligenza sia rimasta all'uomo anche dopo la degradazione dell'umana natura. La metafisica degli antichi è infatti generalmente di panteismo: la morale è qualche volta confusa col piacere, qualche volta con la semplice contemplazione della verità, con la prudenza, con tutto ciò insomma che non è dessa: in logica si professa apertamente da alcune scole un dubbio assoluto, e perfino l'impossibilità di giungere ad alcun vero: le scienze poi naturali sono ancora bambine e fondate su ipotesi e opinioni volgari. Malgrado però di questi ed altri vizî, fu gran merito, specialmente dei pitagorici e dei platonici, l'aver conosciuto e stabilito fra le altre cose, che la certezza della cognizione si fonda non gia sull'esperienza sensibile, sul mutabile, sul contingente, ma sull'immutabile, sul necessario e sull'assoluto; che l'uomo partecipa di questo immutabile per mezzo delle idee, che sono gli enti intelligibili, le essenze e ragioni eterne delle cose; che esse quindi non si confondono col nostro spirito, nè sono sue modificazioni, ma il nostro spirito non fa che intuirle, e usarne come di regole de'suoi giudizî e ragionamenti.

FILOSOFIA CRISTIANA

37. La filosofia pagana, benchè decaduta dal pristino suo splendore, non si spense tuttavia, ma sussistette e si trovò a fronte col cristianesimo nascente. E come era naturale, lottò con lui più di una volta, riportando ognora nuove sconfitte: anzi, a parlare più

(*a*) Epitteto di condizione schiavo era di Terapoli nella Frigia. Avendo Domiziano bandito da Roma tutti i filosofi, egli si ritirò a Nicopoli in Epiro in età assai avanzata. Questi tra tutti i filosofi antichi è quello la cui dottrina e morale più si avvicinano al Cristianesimo. (G. N.)

propriamente, venne essa poco a poco ripurgandosi de'suoi errori, e, dopo aver fuso insieme il suo sangue con la novella religione, ricevette vita nuova e immortale. Da quest'epoca noi la chiameremo *filosofia cristiana;* non perchè essa differisca essenzialmente dalla *gentilesca*, giacchè la verità naturale, unico oggetto della scienza puramente umana, è una e identica, e perciò non ci sono più filosofie, ma una sola. Ma il cristianesimo co'suoi dommi e con la sua morale, entrambi certi ed infallibili perchè divinamente rivelati, avendo immensamente giovata la religione umana nella ricerca della verità, ebbe il merito principale di quella riforma e di quel progresso, che fece la filosofia dal suo stabilimento in poi.

38. Seguendo il corso di questa riforma e del progresso della scienza nei secoli cristiani, la filosofia si può dividere in tante epoche principali partendo dalla fondazione del cristianesimo fino alla così detta *età di mezzo*, che incomincia tra il settimo e l'ottavo secolo; e dall'età di mezzo all'età moderna, che dal secolo quattordicesimo giunge fino a noi. Quindi tre epoche principali della filosofia cristiana: quella dei Padri della Chiesa; la Scolastica; e la filosofia che chiamano della Ristaurazione o moderna.

I.

I PADRI DELLA CHIESA

39. Nei primi secoli della Chiesa, essendo la filosofia divisa in molte sette, ciascuno delle quali pretendeva dominare e cercava seguaci, uomini di animo robusto e d'alto intelletto, disingannati della sapienza umana che avevano attinto alle scuole de'filosofi pagani, entravano, dopo lunghi errori, nel seno del cristianesimo, nel quale solamente rinvenivano piena intiera coerente quella verità, che inutilmente avevano cercato con le loro speculazioni. Ma poichè la verità non contradice mai a sè medesima, e lo spirito del cristianesimo non è uno spirito esclusivo e partitante, ma giusto imparziale universale; perciò quei nuovi arrollati alla Chiesa di Cristo non ripudiavano già del tutto e senza veruna distinzione la sapienza gentilesca, ma prendevano invece a ripurgarla degli errori ond'era guasta e deforme, e a conciliarla con la dottrina del vangelo, la quale, anche senza bisogno di sottili ragionamenti, con la sua stessa sublimità e maravigliosa perfezione vinceva le persuasioni degli animi bramosi del vero e del buono. Di qui nacque la filosofia dei Padri della Chiesa.

Non dobbiamo maravigliarci, se li udiamo talvolta colpire la filosofia dei più trementi anatemi; altre volte essi ne fanno i più caldi elogî e ne suggeriscono lo studio. Essi intendevano detestare la filosofia pagana ogniqualvolta si faceva oppugnatrice della verità, proteggitrice del vizio, vestendo bene spesso le insegne

della virtù, e così addormentando le menti nell'errore e gli animi nella corruzione. I gentili, superbi delle loro vaporose dottrine, spregiavano il Vangelo, come se nulla insegnasse ch'essi non sapessero; talvolta combattevano le verità misteriose e dommatiche in esso contenute; tal'altra facevano un miscuglio dei dommi cristiani con le favole della filosofia orientale e con le loro pompose e trascendentali speculazioni; e non di rado erano occasione di scissure e d'eresie tra gli stessi cristiani. Plotino (*a*) aveva risuscitato il platonismo e aperto una scuola, che, divorata dalla gelosia, aveva giurato la rovina del cristianesimo; e da essa sortirono Porfirio, Giamblico (*b*), Proclo, Massimo (*c*), e lo stesso Giuliano apostata. Essi avevan dato alla loro filosofia un'aria d'inspirazione divina; vantavano miracoli; Pitagora era il loro Cristo; per mezzo della teurgia, via infallibile di purificarsi con la filosofia, pe'misteri, incantesimi e sacrifizî magici, e non per Gesù Cristo, si andava a Dio. Come dunque non dovevano i Padri combattere in campo aperto questi nemici della fede? Questa è l'unica ragione dell'antipatia, che in molti scrittori dei primi secoli della Chiesa si manifesta contro la filosofia.

40. Se però essi detestavano la boriosa sapienza dei gentili e miravano contro di essa come contro gli idoli e i templi dei falsi numi, pensavano in pari tempo a fondarne un'altra, che, consonando con quella fede di cui erano i forti campioni, sodisfacesse anche ai bisogni dell'umana ragione. S. Giustino (*d*) martire, Cle-

(*a*) Plotino, nato a Licopoli in Egitto nel 205, istituì una scuola a Roma nel 244, e la sua dottrina mosse in breve tempo tale entusiasmo che fino i senatori convenivano ad udirlo. Morì nella Campania nell'an. 270 dell'era cristiana e lasciò 54 libri in greco divisi in 6 *Enneadi*. Ventiquattro di questi libri egli li scrisse per Porfirio di Tiro suo fido discepolo, che adottò tutti i sogni del maestro e divenne fiero nemico della Cristiana Religione contro la quale si vuole che avesse dettato 15 libri che fortunatamente vanno perduti. (G. N.)

(*b*) Giamblico, nato a Calcide in Siria, fu discepolo di Porfirio: alla filosofia mescolò la magia e la teurgia; pretese far prodigi e fu uno de' più pericolosi nemici del Cristianesimo: visse sotto l'imperatore Costantino. Proclo alle dottrine di Plotino, Porfirio e Giamblico vi annestò le sue proprie che erano un aggregato d'idee platoniche e aristoteliche. Si vuole nato a Costantinopoli nel 412 e morto nel 485. (G. N.)

(*c*) Massimo nato in Efeso, cognominato il *cinico*, fu uno de' maestri di Giuliano nel cui petto infuse l'odio del Cristianesimo: divenne celebre ancora nella magia, frutto della quale fu l'aver il capo mozzo sotto Valentiniano nell'anno 366 dell'Era cristiana. (G. N.)

(*d*) S. Giustino era di Naplosa in Palestina e celebre filosofo platonico. Si convertì alla fede al vedere la incredibile pazienza de' Cristiani nelle fiere persecuzioni contro di essi. Scrisse molte opere a pro della Cristiana Religione e particolarmente due apologie per la medesima. In esse s'ammira una vasta erudizione ed una profonda cognizione della filosofia.

mente Alessandrino, Origene (140-220) furono del pari ardenti cristiani che valenti filosofi.

41. Ma il più chiaro lume di quest'epoca prima, sì nella divina sapienza che nell'umana, è a non dubitarne sant' Agostino (410). Altissimo ingegno e anima sensibilissima, egli riuniva in sè medesimo due qualità che si aiutano a vicenda, una sete ardentissima della sapienza, e una rara penetrazione e acutezza di mente. Benchè ponesse innanzi ad ogni cosa la fede ossequiosa, nella cui difesa si è tanto segnalato, confessava nondimeno d'esser giunto a tal segno, che lo tormentava il desiderio di saper la verità non per fede solamente, ma anche per via di ragionamento. E per contemplare la verità, che è soprasensibile, bisogna, diceva, immergersi tutto nella filosofia. Alla madre, la quale pizzicava di questi studî, si faceva mallevadore che le divine scritture non condannano in massa tutti i filosofi, ma solo i mondani, e voleva dire i nemici del cristianesimo. Faceva inoltre notare, che i più celebrati apologisti e maestri della religione cristiana si erano arricchiti delle splendide spoglie de'pagani filosofi, come gli Ebrei uscenti dall'Egitto fatto avevano delle suppellettili egizie. Il che aveva fatto egli stesso, egli seguace specialmente di Platone, come quello, i cui placiti sembravano meglio accordarsi con la sublimità della dottrina rivelata. Quanto agli altri filosofi, di qualunque setta o nazione fossero, protestava di preferir quelli fra tutti, i quali riconoscevano Dio essere e causa efficiente delle cose, e lume delle menti, e regola de'costumi.

42. Quest'ultimo pensiero del dottore africano ci presenta in breve la principale riforma che i Padri fecero della filosofia pagana. La storia ci narra i traviamenti dell'umana ragione, ogniqualvolta, obliate o alterate le tradizioni primitive, si volse con le sole sue forze all'indagine delle ragioni delle cose. Ma la buona novella annunciata al mondo da dodici pescatori richiamò la ragione umana sul buon sentiero. Il cristianesimo aveva impresso nelle menti il più sublime concetto della divinità, scevro da ogni errore, e i suoi dommi erano una condanna irrevocabile del politeismo del panteismo dell' epicureismo e d'altri errori che avevano invase le menti, e guasto e corrotto ogni principio di morale. La fede dava una soluzione perentoria ai più gravi problemi della scienza fino allora o ignorati o mal risoluti; e il Vangelo essendo l' unica spiegazione autorevole e coerente dei disegni della Provvidenza, metteva in pieno accordo la speculazione con

Di tal fatta ancora sono gli scritti di Clemente Alessandrino, il quale anche dopo di aver fatti lunghi studi e viaggi rinunziò agli errori del Paganesimo e fu prete catechista della Chiesa di Alessandria. In questo uffizio gli succedette Origene suo discepolo, eziandio d' Alessandria, uno de' più grand'ingegni e de'più dotti uomini che siano fioriti nella prima chiesa del sec. III. Moltissime opere egli scrisse che ancora ci rimangono (G.N.)

la pratica, riconciliava la ragione umana co' suoi stessi principî; l'enimma era sciolto, Dio era il principio e il fine, la luce di tutte le intelligenze, la causa effettrice e libera del mondo, e lo scopo a cui le creature intelligenti devono tendere, come a fonte di giustizia e ad oggetto di tutte speranze.

43. Non bisogna credere che negli scritti dei Padri si rinvenga un corpo di scienza filosofica pieno e ordinato a sistema. Essi non filosofavano per genio meramente speculativo, ma in ogni loro scritto miravano alla pratica; perciò si occupavano il più delle volte in lavori di occasione, servendo al vario bisogno della religione, quale emergeva dalle circostanze dei tempi e degli uomini. Perciò vediamo che in questa prima epoca con l'elemento razionale va intimamente congiunto l'elemento tradizionale e religioso, e n'ha il predominio: il punto di partenza è il domma; il fine è la difesa e la propagazione delle verità cristiane: uno dei mezzi n'è la filosofia, specialmente platonica, la quale si fa entrare negli scritti sacri e teologici, non senza grandi emende e cautele. Troviamo però in sant'Agostino molti opuscoli puramente filosofici, il cui punto di partenza sono i principî razionali, scritti però la maggior parte prima che ricevesse il battesimo e il sacerdozio.

44. Ho detto che i Padri partirono generalmente dal concetto di Dio, come dal principio supremo sì dell'esistere, che del conoscere e dell'operare. E doveva essere così, dacchè essi prima credevano senza esitazione, poi ragionavano pel bisogno particolarmente di combattere le eresie e le perniciose dottrine dei filosofi. D'altra parte egli è verissimo, che, trovato Dio, si è trovato il principio d'ogni cosa; perchè egli solo è causa effettrice del mondo; e la norma dei nostri giudizî e delle nostre azioni è anch'essa un lume divino. Ma questo lume, se ben divino, non si può prendere in senso stretto per lo stesso Dio, quasichè noi vedessimo per natura la divina sussistenza; il che costituirebbe l'ordine sopranaturale. Perciò le espressioni dei Padri in questo proposito non devono prendersi alla lettera; essi mancavano di opportune distinzioni; nè poteva essere altrimenti, se si guardi allo scopo per cui filosofavano, al corso naturale dell'umana riflessione, o allo sviluppo progressivo, ma lento, che tiene la scienza umana. Quindi nell'interpretarli convien guardare più allo spirito e al fondo delle loro dottrine, che alla lettera, e spiegare le grandi e sintetiche teorie con le analisi dei secoli a noi più vicini. La Scolastica ci offre in questa materia dei grandiosi lavori.

II.

LA SCOLASTICA

45. L'irruzione dei barbari arrestò bruscamente il corso della filosofia cristiana che, forte del suo appoggio alla fede, non aveva peranco acquistato una sua propria e individuale esistenza. Tornati poscia tempi migliori, si aprirono e organizzarono in Occidente, per opera di Carlo Magno, molte scuole a dirozzare le menti; e fu allora che cominciò un'epoca novella per la filosofia, che poi dalle scuole, ove si insegnava universalmente, si chiamò *Scolastica.*

46. In essa l' elemento razionale è ancora strettamente congiunto con l' elemento religioso che, infrenandola, non le permette di correre alla cieca, se bene di quando in quando si riscuota, è, appunto perchè consociata alla religione, minacci talvolta di avvolgerla in una stessa rovina. I primi suoi passi sono ancora assai lenti, si formano dei concetti parziali, anzichè un piano scientifico. Ma verso la metà del secolo undecimo il progetto di costruire un insieme di speculazioni filosofiche, ben ordinato e armoneggiante con l'idea cattolica, è concepito e tentato. La filosofia comincia quindi a prendere un'importanza sua propria; e benchè si faccia servire ancora al domma religioso (nel che il medio evo aveva miglior buon senso dei filosofi della *rigenerazione*), si vuol tuttavia filosofare anche per sodisfare alle esigenze della ragione. La mente umana dunque prese in quest' epoca uno slancio maraviglioso: giammai non si accese, come nell'età di mezzo, tanto e sì universale ardore per gli studi speculativi; quindi non tardarono a scoppiare controversie e lotte accanite, che minacciarono più volte di rompere l'unità della fede.

47. La Scolastica può anch' essa suddividersi in tre periodi; nel primo de'quali incontriamo Boezio (*a*) e san Giovanni Damasceno (*b*) (500-720), che servono di anello tra la filosofia de' Padri e quella del medio evo; coincidono in questo periodo i lavori de-

(*a*) Anicio-Manlio-Torquato-Severino-Boezio, celebre filosofo aristotelico ed uno de'migliori scrittori e poeti latini del suo tempo, nacque a Padova e secondo altri a Roma. Dopo di essere stato per ben tre volte ornato di fasci consolari, accusato di segrete intelligenze coi Greci, fu fatto morire tra i più spietati tormenti nel 526 per ordine di Teodorico re dei Visigoti. (G. N.)

(*b*) S. Giovanni Damasceno, detto così perchè nato a Damasco, fu dottissimo nella dialettica, nella filosofia; nelle matematiche e nella teologia. Egli il primo applicò alla scolastica la filosofia di Aristotile, ed è tenuto come inventor del metodo, che fu poscia adottato dalle scuole teologiche, e pei Greci è quello che è s. Tommaso presso dei Latini. Morì nella sua celletta intorno all'an. 754 presso Gerusalemme. (G. N.)

gli Arabi, specialmente di Avicenna (1030) celebre commentatore di Aristotele, e di Averroe (1180) che alle dottrine dello Stagirita innesta l'emanatismo della scola alessandrina. Ma i primi veri fondatori della Scolastica sono: Alcuino (790),Scoto Erigena (870). Lanfranco di Pavla, Sant'Anselmo, Roscellino Guglielmo di Champeaux, Abelardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, Pietro Lombardo, Alessandro di Ales, Alberto Magno (1040-1259). Questi uomini insigni applicandosi parte agli studî teologici, parte a lavori di logica e dialettica, alcuni commentando Aristotele, o raccogliendo sentenze dagli scritti dei Padri, prepararono materiali per lo sviluppo della Scolastica, e aprirono, a così dire, il campo alle evoluzioni del pensiero che tra poco si spingerà ardito nelle più sublimi regioni della scienza. Sopra tutti chiamano a sè l' attenzione Anselmo e Roscellino (1880), quello forte campione del realismo, e questo audace nominale e primo che al nominalismo desse forma. Anselmo professava la teoria platonica delle idee nei limiti in cui la prendeva sant' Agostino, di cui seguiva le orme. Roscellino riduceva le idee a meri vocaboli, e da questo suo errore traeva perniciose conseguenze sul mistero della Trinità. Con questa lotta tra il realismo e il nominalismo comincia la Scolastica; e per la legge invariabile, che l' intelletto umano procede per gradi nella forza di analisi e di astrazione, il problema non essendo veduto da prima che alla sua superficie, tanto il realismo che il nominalismo descrissero diverse fasi, e si divisero in tante sette, che mantennero vivo la controversia senza che mai si venisso a una decisiva soluzione. Il realismo, per esempio, in questo stesso periodo della Scolastica,fu esagerato da Guglielmo di Champeaux; e Abelardo (1120) modificò il nominalismo di Roscellino (*a*), considerando gli universali non come nomi, ma come forme dello spirito.Solo sant'Anselmo può dirsi l'anello di mezzo che congiunge la vera dottrina delle idee platoniche nel senso d'Agostino con quella professata di poi dai maggiori maestri della scola. Anselmo non penetrò nel più profondo della materia, ma evitò del pari gli errori dei più arditi. Le sue più celebrate opere di teologia filosofica sono il Monologio e il Prosologio; il complesso poi delle sue dottrine presenta uno scopo solo, quello di ridurre tutte le nozioni all'unità, partendo dall'unità indivisibile dell'essere assoluto e completo. Egli è celebre altresì per la sua famosa dimostrazione dell'esistenza di Dio cavata dalla semplice idea dell'essere perfettissimo, comune a tutti gli uomini.

48. Ma il pensiero di dare unità allo scibile, e di ridurre la teoria delle cognizioni a un realismo ragionevole, occupò più che

(*a*) Giovanni Roscellino canonico di Compiègne, fu maestro di Abelardo nel 1079, e si rese famoso per la sua dottrina e per le sue avventure a Palais presso Nantes. (G. N.)

mai le menti allo scorcio del secolo decimoterzo, che si può chiamare l'età dell'oro della Scolastica. Lo studio delle opere di Aristotele e i commenti che gli Arabi n'avevan fatto, diedero nuova spinta al genio speculativo; la filosofia scolastica si andò sempre più organizzando, e toccò la cima della sua perfezione per opera specialmente di san Bonaventura e di san Tommaso d'Aquino.

49. San Bonaventura seguì anch'egli il platonismo riformato dai Padri in quanto alla teoria della cognizione. Ammise quindi anch'egli, come sant'Agostino, le ragioni eterne e divine o idee; secondo le quali la mente umana giudica di tutte le cose inferiori cioè sensibili e finite. Diede alla mente umana l'intuito dell' ente per sè e assoluto, il quale non può conoscersi senza che si conosca come uno, come vero, come buono. Siccome poi l'ente da noi è pensabile come completo e incompleto, come perfetto e imperfetto, e così via discorrendo; e siccome l'ente difettivo e incompleto non può pensarsi come tale, se non si conosca l'ente perfettissimo; per queste e altre simili ragioni san Bonaventura opinò che l'intelletto umano contemplasse per natura Dio stesso, che è appunto l'ente perfettissimo e attualissimo. Benchè, a dir vero, si può e si deve credere ch'egli non intendesse dare all'uomo l'intuito della divina sostanza, ciò che discorda dalla teologia cristiana, ma soltanto della verità eterna e immutabile che in Dio è Dio, ma nell'umano intuito non si presenta come Dio stesso. Parlando infatti della verità delle proposizioni vedute dal nostro intelletto, conchiude con queste parole: *Scit igitur veritatem illam* (cioè *propositionum*) *esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et verbum in principio apud Deum.* Itinerarium mentis in Deum, cap. III. E questo è il linguaggio di tutti i Padri, dopo sant'Agostino, e di molti Dottori. Linguaggio verissimo ove si ritenga che Dio illustra il nostro intelletto con una luce divina, che è nient'altro se non l'essere ideale; ma linguaggio improprio e falso, quando si prendessero le parole nella loro cruda materialità, quasichè i Padri e i Dottori sostenessero che Dio si dà a intuire naturalmente all'uomo nella sua stessa sussistenza e sostanza. Perchè quantunque la luce ideale sia divina e in Dio sia Dio stesso, l'uomo però ne partecipa in grado minimo che non si lascia comprendere come Dio, e d'altra parte Dio non è soltanto luce intelligibile e ideale, ma è di più realtà infinita e moralità perfettissimo.

Benchè san Bonaventura riconoscesse l' unità del lume della ragione proveniente da Dio, distinse quattro specie di illuminazioni, secondo i diversi oggetti delle medesime; un lume este-

riore che è regola dell' arti meccaniche; un lume inferiore, proprio della cognizione sensitiva; un lume interno, che è quello della cognizione filosofica; e un lume superno di grazia o sopranaturale. Fosse improprietà di linguaggio o difetto di analisi della natura della cognizione, san Bonaventura, simile in ciò agli altri scolastici, ammise una cognizione propria del senso. *Sensus*, dice egli, *est illa vis animae, qua homo cognoscit res corporeas praesentes*. L'*intelletto* invece è quello che apprende le cose immateriali e intelligibili. Tra queste due è mezzana la *ragione*, la quale riunisce in una sola percezione intellettiva i dati del senso con quelli dell'intelletto. Ma pare che gli scolastici non abbiano accordata grande attenzione alla facoltà risultante della ragione; san Bonaventura non attribuisce alla ragione se non il discernimento tra il vero e il falso, il bene e il male. Il *giudizio primitivo, l'affermazione* inchiusa in ogni cognizione diretta delle realità sentite, non si conosceva a bastanza.

50. L'uomo più portentoso non dirò solo della scolastica, ma di tutti i tempi cristiani, è senza dubbio san Tommaso d' Aquino (1260), discepolo d'Alberto Magno (*a*). Egli naturalista filosofo teologo, abbracciò nella vasta sua mente tutto il sapere dell' età sua, commentò Aristotele, espose le sentenze di Pietro Lombardo (*b*), interpretò le Scritture, scrisse sermoni, e riassumendo il sapere dei precessori, svolgendolo, ordinandolo, compose, sull'esempio degli altri dottori suoi contemporanei, la *Somma Teologica*, l' opera più colossale e maravigliosa che si conosca nel genere filosofico-teologico, in cui riconciliò Platone con Aristotele, la scienza con la fede, la filosofia con la teologia, trattò ogni genere di questioni, usando, a dir vero, d'una forma arida e gretta, ma facendosi ammirare per un' inarrivabile perspicacia e finezza di logica congiunta il più delle volte a un raro buon senso, a una chiarezza e semplicità in grado eminente.

Quanto alla questione primaria della filosofia, all' origine cioè della cognizione, san Tommaso stabilisce da prima, che l' obietto proprio ed essenziale del nostro intelletto è l' essere in comune; questa è la parte formale delle nostre cognizioni, il lume che rischiara la mente e l' aiuta a conoscere che che sia, e che me-

(*a*) Alberto Magno cognominato così per la sua amplissima dottrina, nato a Lacringen nella Svevia, fu provinciale de' Domenicani e poi Vescovo di Ratisbona. Dopo di essere stato al concilio generale di Lione si ritirò a Colonia dove chiuse la vita nel 1282. (G. N.)

(*b*) Pietro *Lombardo*, detto così perchè era di Novara in Lombardia, fu celeberrimo teologo del sec. XII. Vien ancora chiamato il *Maestro delle sentenze* per l'eccellente sua opera teologica intitolata: *Sententiarum libri IV*, sulla quale furono fatti 500 commentari: può considerarsi quest'opera come la sorgente e l'origine della teologia scolastica. Benchè fosse di oscuri genitori fu eletto Vescovo di Parigi, dove morì nel 1164. (G. N.)

diante l' analisi si trova in fondo d' ogni nostro concetto ; e questo lume è divino. Ma la parte materiale d' ogni nostra cognizione, quella che determina nel nostro pensiero il concetto dell'ente, sono i fantasmi sensibili, o sia le sensazioni che in noi si formano per le impressioni esterne dei corpi e le interne modificazioni del nostro spirito. Il senso non percepisce che il particolare, e l' intelletto non contempla che l' universale ; la sintesi dell' uno con l'altro avviene in ogni cognizione di cosa sussistente e reale per opera della ragione. La mente per giudicare adopera dei principi, che si direbbero innati, tanto sono evidenti e certi. Dio non è il primo noto del nostro intendimento : ma lo stimolo e la materia delle nostre prime cognizioni sono i sensi.

San Tommaso avendo espresso in più maniere le sue teorie filosofiche, pare talvolta contradirsi ; ciò diede appiglio a taluni di crederlo sensista. Alcuni moderni senza indenderlo hanno sparso il ridicolo, fra l'altre cose, su ciò che il Santo chiama *specie sensibili*, quasichè egli facesse delle immagini sensibili altretante entità uscenti dai corpi ed entranti all' anima per gli organi corporei; il solito vezzo di chi giudica in filosofia senza nè pur capire il linguaggio degli autori, e dopo averne più tosto viste che lette le opere.

Ciò che sembra appoggiare l' opinione di coloro che tengono san Tommaso per un sensista, è quel principio tanto frequentemente ripetuto dal Dottore angelico, e in genere da tutta la scola, che *sensus* COGNOSCIT *particularia, intellectus cognoscit universalia.* Ma, se noi raccoglieremo tutta la dottrina del Santo intorno a questa pretesa *cognizione* propria del senso, conchiuderemo che, quando egli parla del puro senso corporeo, usa della voce cognizione in un significato affatto improprio, e che in fondo egli attribuisce alla sola mente la cognizione. Non è forse san Tommaso che nega ai sensi la cognizione della sostanza? Ma se il senso conosce i particolari, cosa percepirà di essi, se la sostanza gli è inconoscibile ? Forse le loro qualità sensibili? È assurdo il dire che i particolari non sono che qualità sensibili, e perciò è assurda la cognizione di essi per le sole loro qualità. Qualità o accidenti e sostanza non sono separabili che mentalmente, per via di astrazione ; ma nel fatto si percepisce e si conosce l' ente individuo, cioè la sostanza vestita de' suoi accidenti. D' altra parte non è forse un' altra proposizione dell' Aquinate che *naturas qualitatum sensibilium cognoscere est solum intellectus* ? Dunque, secondo lui, i sensi non conoscono niente, cioè nè sostanza nè accidenti. Come dunque si concilia san Tommaso con sè medesimo? A me pare, 1.° che egli attribuisca ai sensi una cognizione soltanto in senso improprio, analogico e non identico col vero conoscere. Giacchè si può dire che la percezione sensitiva corporea sia una cotal luce, che ci mette in comunicazione immediata con gli oggetti esteriori, facendo percepire al senso le loro qua-

lità, non come loro qualità ma come affezioni, modificazioni del senso stesso. 2.° Che egli attribuisca appunto la percezione delle qualità sensibili al senso corporeo, non come cognizione delle medesime, ma come passività ricevute, affezioni sensitive corrispondenti all' azione che i corpi producono sui sensi. Questa mi pare l' unica via di conciliare san Tommaso con san Tommaso; a cui mi parrebbe troppo ingiurioso l' attribuire che ignorasse la natura della vera cognizione, la quale, ancorchè si limiti a particolari, contiene sempre un elemento universale, che è l' ente. San Tommaso infatti ammette questo assioma: *Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.* Dunque, secondo il Santo, i bruti che non apprendono l' ente, non apprendono nessun particolare, non ne hanno cioè veruna cognizione. E così san Tommaso non può aggregarsi alla schiera dei sensisti. Che se in molti passi accenna la cognizione dei sensi, tale improprietà comune d' altra parte a tutta la scola, si deve ripetere da quella del linguaggio aristotelico, a cui era la legge, per così dire, inviolabile l' attenersi in quei tempi.

51. Dopo san Tommaso la scolastica andò sempre più degenerando in uno spirito di sottigliezza, impegnandosi in quistioni infrugifere, e abusando specialmente della forma sillogistica e del peripatetismo già invalso; cosicchè invece di ricorrere all' osservazione dei fatti, all' analisi dello spirito umano, alla natura, si cavillava; e non troviamo in questo scorcio fuorchè Rogero Bacone (*a*) (1270), che gridasse all' abuso della dialettica e inculcasse lo studio della natura e delle lingue. Nondimeno è Raimondo Lullo (*b*), strano intelletto, che nell' *Ars magna* stabilì il metodo per risolvere con facilità ogni questione; e Guglielmo Durando, Guglielmo Occamo (*c*) (1330), che risuscitò sotto nuova

(*a*) Rogero Bacone, monaco inglese dell' Ordine di s. Francesco, nato intorno al 1214 nelle vicinanze di Ilchester, fu detto *il dottor ammirabile* per li suoi grandi avanzamenti nelle matematiche e nell'astronomia e nella chimica: fece un gran numero di specchi ustori, ed alcuni pretendono che esso conoscesse il telescopio, il microscopio e la polvere da cannone che furono creduti di più recente invenzione. La cosa che più gli fa onore è l'avere scoperto un errore nel Calendario e l'averne proposta la correzione a Clemente IV. Morì ad Oxford nel 1294. (G. N.)

(*b*) Raimondo Lullo, famoso scrittore del sec. XIII soprannominato *Il dottor illuminato*, nacque nell'isola di Majorica nel 1223. Dopo una vita libera e vagabonda, di anni 41 vestì l' abito del terzo ordine di s. Francesco: fece un gran numero di viaggi per predicare, e finalmente dopo varie avventure fu ucciso a colpi di pietre nella Mauritania in età di an. 80 nel 1305. Il Lullo lasciò moltissime opere inintelligibilissime e scritte in latino ancora più barbaro. (G. N.)

(*c*) Guglielmo Durando di S. Porciano da un borgo di questo nome nell' Olvernia, Domenicano, fu prima Vescovo del Puy e poi di Maux, ove

forma la questione degli universali e fondò una scola divergente in parte da quella di san Tommaso; questi uomini dànno celebrità anche a questo ultimo periodo della scola.

III.

FILOSOFIA MODERNA

52. Tra la filosofia scolastica e la moderna s'interpone un'epoca di decadimento, nella quale alcuni si sforzano di riuscitare il platonismo, quali sono tra i più celebri, Marsilio Ficino (*a*) (1480) insigne traduttore di Platone, e i neoplatonici Plotino, Proclo ed altri; e Francesco Patrizio (*b*) (1580), che tentò di fondere il platonismo con le dottrine orientali. Altri si diedero alla mistica platonica e cabalistica. Altri finalmente sostennero l'aristotelismo, tra i quali primieggia Pietro Pomponazio (*c*) (1520). D'altra parte cercarono altri di abbattere tutti questi sistemi, sostituendovi una filosofia scevra d'ogni studio di scuola; ma nè il Telesio (*d*), nè Giordano Bruno (1580), nè il Campanella (*e*) (1600), per quanto vasti disegni componessero, valsero a riformare la scienza.

53. La riforma doveva cominciarsi dal metodo. La scola, trascurando in gran parte i fatti, si affidava più spesso al ragionamento; aveva per l'autorità d'Aristotele un'eccessiva venerazione e più tosto che abbandonare questa guida, cercava di ritrarla verso il domma, ogniqualvolta se ne discostava. Di più: molte questioni inutili e curiose si erano introdotte, e la forma stessa era barbara e oscura. Si sentì quindi il bisogno di studî positivi, e di sostituire al metodo dialettico il metodo sperimentale. In Italia il Telesio lo aveva già tentato, ma troppo imperfettamente. Il Galileo non cessò di predicarlo. Ma Bacone da Veru-

morì nel 1333. Per aver manifestato certe opinioni non conformi alla dottrina di san Tommaso fu denominato il ***dottore risolutissimo***. Ocbam francescano, inglese, discepolo di Scoto e poi di lui fiero avversario, fu capo de'Nominali, ed a'suoi tempi ebbe la denominazione di ***dottor invincibile:*** per avere scritto acerbamente contro i Rom. Pontefici, fu scomunicato. Si vuol morto verso il 1347. (G. N.)

(*a*) Celebre canonico di Firenze dove nacque nel 1433. (G. N.)

(*b*) Questo celebre filosofo italiano, uno de'più dotti uomini del suo tempo, era nato a Cherso d'Istria nel 1529, e morì a Roma professor di filosofia nel 1597. (G. N.)

(*c*) Questo famoso filosofo del sec. XV, oggi sol noto per l'accusa di empietà, era di Mantova e morì a Bologna nel 1525 d'anni 63. (G. N.)

(*d*) Bernardino Telesio filosofo e matematico nacque a Cosenza nel 1509. Il suo maggiore merito è l'essere stato uno de'primi a lottare contro l'autorità di Aristotele nelle scuole. (G. N.)

(*e*) Tommaso Campanella, celebre ed infelice filosofo nato a Stillo in Calabria nel 1568, ideò un nuovo sistema di filosofia col quale mirava a

lamio (*a*) (1600) più di proposito concepì il disegno di ricostruire la scienza sui dati sperimentali col sussidio dell' induzione. Quindi il filosofo inglese seguì una via diametralmente opposta a quella della scola, non procedendo egli dai principî generali ai fatti, ma da questi risalendo a quelli. Secondo alcuni critici egli sarebbe autore di un empirismo cieco e volgare: ma questo giudizio è esagerato, giacchè il suo metodo si fonda sull' esperienza guidata dalla ragione. Intanto il metodo sperimentale, preso nel suo vero aspetto, cioè come l' attenta osservazione dei fatti, cambiò totalmente la direzione degli studi, e fu una causa di progresso non solamente per le scienze fisiche e naturali, ma cziandio per la stessa metafisica; perchè mentre quelle si appoggiano all' osservazione esterna, questa si fonda nell' interna, la quale portasi e sullo spirito e sopra gli oggetti dell' intendimento.

54. Quella riforma di cui in Inghilterra Bacone aveva posto la prima pietra, quasi al tempo stesso fu da Cartesio (1640) tentata in Francia per una via affatto diversa. Nauseato dei sistemi di filosofia allora esistenti e dei tanti errori che passavano per verità evidenti, mosse egli stesso in cerca del vero. Egli usò del dubio metodico, non volendo ammettere alcuna cognizione positiva, se non trovava prima la via di provarne la certezza, nè alcun principio logico che non fosse per sè evidente e indimostrabile. I principî principali ch' egli ammetteva anteriormente a ogni cognizione particolare, erano questi: 1.° non si deve ammettere come vero, se non ciò che siasi chiaramente dimostrato; 2.° si può affermar di una cosa tutto ciò che è compreso nella sua idea chiara ed evidente. Esaminando le cognizioni umane Cartesio vide, che i sensi non solo non potevano essere considerati come criterio di certezza, ma che anzi tante volte ci traggono in inganno (così egli ragionava) con la loro apparenza. Bisognava dunque cercare il criterio infallibile che ci fa conoscere la realtà degli oggetti esterni. Le illusioni dei sogni lo trassero a cercare se le percezioni dei corpi esterni non fossero che un sogno. Vide dunque Cartesio, che si poteva dubitare di tutto ciò che gli uomini tengono per certo. Ma vide del pari, che in mezzo al dubbio univer-

far crollare le aristoteliche dottrine, e per questo particolarmente gli si levarono contro infinite persecuzioni: gli ultimi anni però di questo infelice illustre furono sereni e riposati, avendone preso la difesa il Papa ed il Re di Francia presso il quale riparossi, e morì nel 1639 a Parigi. (G. N.)

(*a*) Francesco Bacone Barone di Verulamio, nato a Londra nel 1560, e morto nel 1626, si ha come il padre della filosofia sperimentale, perocchè di tutte le prove fisiche fatte dopo di lui, non ve n'è quasi nessuna che non stia indicata nel suo celebre libro intitolato: ***Novum scientiarum organum***. Altri però pensano esser questa lode del tutto non meritata. Vedi Cantù ***monumenti della Storia universale — Filosofia***. (G. N.)

sale, una sola cosa non poteva chiamare in dubbio, cioè il suo pensiero; e quindi credette di aver trovato una verità prima e inconcussa in quel celebre suo detto: *Cogito*; *ergo sum*. Su questa base poi inalzò l' edificio filosofico: ma essendo questo stesso principio bisognoso di un altro, a cui Cartesio o non giunse, o non volle giungere, si perdette per via; perchè non essendo egli risalito al supremo principio di ogni certezza, allorchè si trattò di provare l' esistenza dei corpi esterni, non potendola dedurre dai principî logici da lui stabiliti, ricorse alla veracità di Dio, alla cui perfezione ripugna il farsi autore di un inganno inevitabile, qual sarebbe la credenza dei corpi esterni a tutti gli uomini comune. Egli poi dimostra l' esistenza di Dio partendo dall' idea di un essere perfettissimo e necessario, ch' egli voleva fosse innata come tante altre, delle quali non sapeva trovare l' origine. Cartesio non fu meno gran fisico e gran matematico, che novatore in metafisica.

55. Il suo sistema trovò ben presto seguaci entusiastici, e non andò molto che fu accolto universalmente, malgrado le forti opposizioni di non pochi. Fra gli oppositori si distinguono principalmente i sensisti Hobbes (*a*) e Gassendi (*b*) (1630); tra i seguaci il Regis (*c*), l' Arnaldo (*d*) e il celebre Malebranche (1680). Se non che Malebranche da tutti proclamato pel più sublime metafisico della Francia, deve essere considerato non tanto come cartesiano, quanto più tosto come autore di un sistema particolare e suo proprio esagerando le illusioni dei sensi, nel che seguì l' impulso ricevuto da Cartesio, egli sentì meglio il bisogno di cercare la vera origine delle nostre cognizioni. Distinte prima con accuratezza le idee dalle sensazioni e dall' anima stessa intelligente, tolta ogni efficacia dei sensi a produr le cognizioni, soppresso ogni rapporto di azione tra i corpi esterni e il nostro

(*a*) Tommaso Hobbes , famoso filosofo inglese , nato a Malsenesbury nel 1538 e morto nel 1679, ha lasciato moltissime opere nelle quali s'insinuano massime contro la sana politica e la Religione. Si può dire in generale che tutti i varî sistemi di esso tendono a legittimare ed anco a divinizzare la forza la quale secondo lui è il solo reggitor del mondo morale ne' diversi ordini onde è composto. (G. N.)

(*b*) Pietro Gassendi canonico e preposto della Cattedrale di Digna e celebre filosofo francese, nato nel 1599 a Chauterlier, combattè la filosofia aristotelica ed abbracciò il sistema di Epicuro, lo riformò e lo pose in voga. Finì di vivere in Parigi nel 1655. (G. N.)

(*c*) Pier Silvano Regis nacque ad Agenois nel 1632 e morì nel 1717 a Parigi il cui Arcivescovo gli fece chiudere la scuola. Egli però sino alla morte non si ritenne di combattere gli avversarî de' Cartesiani ed il Malebranche. (G. N.)

(*d*) Antonio Arnauld, nato a Parigi nel 1612, fu uomo dottissimo ma poco docile all'autorità della Chiesa. Ha lasciato tanti scritti da dar materia a ben 140 volumi, de' quali alcuni furono posti nell' indice dei libri proibiti. Morì a Brusselle nel 1644. (G. N.)

spirito, Malebranche conchiuse che noi vediamo e conosciamo tutte le cose in Dio. Questa opinione; dice egli, è la sola conforme alla ragione e la più propria a far conoscere la dipendenza che gli spiriti hanno da Dio in tutti i loro pensieri. Per convincersi bisogna prima persuadersi esser necessario che Dio abbia in sè le idee di tutti gli esseri ch' egli ha creati, diversamente non avrebbe potuto produrli; e così egli vede tutti cotesti esseri considerando le proprie perfezioni, alle quali essi hanno rapporto. Inoltre convien sapere che Dio è strettamente unito alle anime nostre per la sua presenza; cosicchè si può dire in qualche modo ch' egli è il luogo degli spiriti, come gli spazi sono il luogo dei corpi. Poste queste due cose, è certo che lo spirito può vedere ciò che c' è in Dio che rappresenta gli esseri creati, perchè ciò è sommamente spirituale, intelligibile, presente allo spirito. Così lo spirito può vedere in Dio le opere di Dio, supposto che Dio voglia manifestargli ciò che è in Lui che le rappresenta. Provata la non ripugnanza della sua ipotesi. Malebranche la viene appoggiando a diverse ragioni, la più forte delle quali si è, che quando noi vogliam pensare a qualche cosa in particolare, gettiamo in un istante lo sguardo su tutti gli esseri in generale. Dunque allora tutti gli esseri ci son presenti allo spirito; il che non può essere se non perchè Dio ci è presente, cioè colui che contiene tutte le cose nella semplicità del suo essere. Non si saprebbe intendere come mai Malebranche, dopo avere stabilito un sistema così assoluto, a forza di sottili ragionamenti potesse sostenere che l' anima nostra non la conosciamo per mezzo della sua idea, nè la vediamo in Dio; ma la conosciamo pel sentimento della coscienza. Così pure non si può facilmente concepire, come una mente così acuta confondesse Dio con l' idea vaga e indeterminata dell' essere, come la definisce in più luoghi; per tacere di altre, contradizioni, le quali sfuggirono alla sua perspicacia. Non si saprebbe, dico, spiegare la causa di queste incoerenze, se questa non fosse l' impegno di sostenere un sistema, che in molte parti è vero, e che gli sembrava appoggiata particolarmente alle dottrine di sant' Agostino.

56. Seguace di Cartesio fu pure Spinoza (1660); ma dove quello professava l' oggettività delle idee, e attribuiva loro un'esistenza distinta dallo spirito, questo invece, abusando della definizione cartesiana di sostanza, introdusse un nuovo sistema di panteismo, non ammettendo che una sostanza unica, cioè Dio essere assoluto e infinito, di cui gli esseri finiti non sono che modificazioni.

57. Non durò molto a lungo il regno del cartesianismo. Giovanni Locke (1690), opponendo ai metodi sintetici gli analitici, cominciò a discreditare le idee innate e abbattere l' edificio filosofico del riformatore francese. Era facile il confutare la teoria delle idee innate, quale allora la intendevano i cartesiani, e Locke il fece con argomenti anche frivoli e leggieri. Ma nel mentre il filosofo

inglese appella i fatti e all'esperienza, rovescia nel sensismo, e fa retrocedere a lunga via la scienza. Egli pretese derivare le cognizioni da due fonti, la sensazione e la riflessione; ma incontratosi nell' idea di sostanza, vedendo che da quei due fonti non poteva scaturire, non trovò altro spediente migliore che di negar quell' idea e ridurla a una mera parola vota di significato. Egli sospettava eziandio, che il pensiero potesse essere proprietà della materia.

58. In Inghilterra l'empirismo di Locke aveva prodotto uno scetticismo assoluto, che, distruggendo ogni certezza, tendeva a precipitare le menti nel materialismo e nell' ateismo. Ad arrestare il progresso di una filosofia tanto funesta, adoperossi fra gli altri Berkeley (*a*) (1710): se non che mentre s' adopera per togliere lo scetticismo materialistico, rovescia egli stesso nello scetticismo idealistico, riducendo il mondo esteriore e corporeo a una chimera della mente, non ammettendo di reale e sussistente se non lo spirito umano percipiente le proprie idee. Questo scetticismo, che ebbe pochi seguaci, non fece che confermare le menti nel dubbio. Sorse David Hume (*b*) (1760), e profittando dei principî fondamentali di Locke, propostosi lo stesso scopo di Berkeley, con una logica assai più striugente e mediante un'analisi ben più sottile dello spirito umano, prese a sostenere, che la nostra ragione non possiede alcun principio assoluto e a priori, e che lo stesso principio di causalità, il qual pone che non si dà effetto senza causa, deducesi dall' esperienza, quasi per un' acquisita abitudine di riferire a una causa ciò che vediamo susseguire costantemente a un fatto. Confuse il principio di causa con la successione dei fenomeni sensibili, e tolse ogni fondamento alla certezza del mondo esteriore,

59. A combattere lo scetticismo di Hume si alzò Tommaso Reid (1760), riverito qual principale fondatore della illustre scola scozzese. Ai sottili sofismi di Hume egli oppose la dottrina del senso comune, cioè di alcune verità fontamentali indipendenti da ogni esperienza e per sè, evidenti, secondo le quali devono ragionar tutti, e volgo e filosofi. Però egli stesso rovesciava in uno scetticismo più profondo. Dopo aver fermato che il primo passo dell' intelligenza umana è la percezione degli oggetti esteriori, non fece poi di questo fatto dello spirito un'analisi a bastanza accurata. Trovò che quella percezione contiene una persuasione o credenza dell' animo nella reale esistenza dei corpi; ma una persuasione non può darsi senza affermazione interna o giudizio. Era dunque

(*a*) Giorgio Berkeley, teologo e metafisico, nacque in Irlanda nel 1684 e mancò a vivere nel 1753. (G. N.)

(*b*) David Hume, filosofo e storico inglese, nato ad Edimburgo nel 1711, è da connumerarsi tra quei metafisici del passato secolo che combatterono la Religione ed in ciò la credette ai più arditi filosofi di Francia. Morì dove nacque nel 1776. (G. N.

a spiegarsi la ragione di questo primo giudizio. Che fece Reid ? Negò che possa darsi una soluzione di questo problema, ed ebbe il giudizio primitivo per una fatale e cieca suggestione della natura. Ma se la prima percezion delle cose è cieca, qual criterio di certezza alle nostre cognizioni può stabilirsi?

60. Dugald-Stewart (1820) cammina sulle sue tracce; se non che ove Reid impugnò l'esistenza delle idee siccome mezzo di conoscere, e le stimò un'invenzione dei filosofi, Stewart le ammise, riducendole però a meri vocaboli e risuscitando il nominalismo.

Si vede che l'empirismo di Locke aveva gettato nelle menti radici assai profonde, giacchè la scuola scozzese con le migliori intenzioni non sa sottrarsi alla sua influenza. Così vediamo i filosofi moralisti di quella nazione fondare il principio della moralità e del dovere chi in un particolar senso, detto senso morale, come Hume e altri; chi nei sentimenti simpatici, come Adamo Smith (1780) ; chi nel sentimento di benevolenza, come Shaftesbury; Hutcheson (1710), e altri; e chi perfino nella utilità, come Bentham (1820); nessuno s' inalza sopra la sfera dell'esperienza o interna o esterna, per fissarsi in un principio assoluto e razionale.

61. La filosofia volgare dei sensisti non poteva sodisfare al genio speculativo e alla mente profonda dei filosofi della Germania. Leibnitz (1710), uomo di mente acutissima, combattè il sistema di Locke senza accogliere le idee innate di Cartesio. Il principio di contradizione e quello della ragion sufficiente che stabilisce non potersi dar un fatto senza una ragione, e non doversi ammettere nè più nè meno di ciò che si vede indispensabile per spiegarlo; questi principî applicati alla teoria degli indiscernibili, e all' ipotesi dell'armonia prestabilita, per cui una modificazione dell' anima ha la sua ragione nella modificazione precedente, formano il fondo della sua dottrina. Leibnitz non voleva idee innate, ma suppose preesistenti nell'anima dei vestigî di idee, o sia delle idee non ancora rese sensibili e avvertite, e che vengono ad esserlo all' occasione delle sensazioni. Malgrado le conseguenze fatalistiche di cui sono feconde le sue dottrine,egli è assai benemerito della metafisica, e la profondità delle sue vedute svegliò nella Germania il genio speculativo. Cristiano Wolf è il suo più illustre discepolo; egli sviluppò i principî del maestro in tutti i rami della filosofia, richiamò in onore lo studio della Cosmologia, ed è autore della migliore Ontologia che finora si conosca.

62. Dalla Germania, sulla quale ritorneremo, volgiamo uno sguardo alla Francia. Fu qui che l'empirismo di Locke venne spinto fino alle ultime sue conseguenze e donde venne importato anche a noi. Condillac (1770) fece fare al sensismo lockiamo l'ultimo passo: più coerente del filosofo inglese, egli partì dal disegno di cavare le cognizioni da un fonte unico ; quindi ripudiò la riflessione di Locke come superflua, è riducendo tutte le facoltà dello spirito a quella del sentire variamente combinato, e le idee con-

fondendo con le sensazioni, stabilì *il sistema della sensazione trasformata*: il soggetto umano nelle mani di Condillac si trasmutò in un complesso di sensazioni. Proclamando il metodo specialmente, se ne dipartì egli pel primo, cominciando da ipotesi assurde, e facendo dello spirito umano un'analisi la più superficiale. Un sistema che non si inalzava sopra i sensi, che aveva un'apparente facilità, e che pretendeva spiegar tutto con un principio unico; la facoltà del sentire, doveva incontrare il genio dei tempi, e fu accòlto difatti per tutta la Francia; esposto in un modo semplice da Destutt-Tracy (1800), il quale aveva posto per assioma fondamentale che *pensare e sentire*, fu adottato pel pubblico insegnamento. Locke era già stato introdotto da Genovesi (*a*) in Napoli; Condillac lo fu da Cristiani in Brescia; da Delaire in Parma; da Falette Barrol in Torino; dal padre Soave (*b*) in Lombardia. Il Vico (*c*) (1730), che aveva rifiutato il metodo cartesiano, e che a quando a quando mette fuori principî che valgono un' ampia confutazione del sensismo, fu per molto tempo negletto e poco inteso; lo Stellini (*d*) (1750), che si propose il Vico come maestro, non poteva sentire il bisogno di dottrine più razionali, non essendo ancora comparso il sensismo di Locke e Condillac; le voci di Miceli e di Fallelli (1770) contro il sensismo non furono attese; e gli stessi sforzi dei due illustri barnabiti Sigismondo Gerdil (1790) ed Ermenegildo Pini (*e*) (1800) non valsero ad arrestare la smania per la *facile* filosofia.

63. Locke e Condillac, padri del moderno sensismo, ammettevano la spiritualità e l' immortalità dell' anima e tutte quelle verità che conducono alla religione, benchè non potessero derivarle dai principî della loro dottrina sull'origine delle idee. Ma po-

(*a*) Dotto ecclesiastico ed insigne filosofo, nato nel villaggio di Castiglione presso Salerno nel 1712, e morto a Napoli nel 1769 per un assalto d'idropisia. (G. N.)

(*b*) Francesco Soave Somasco, nato da poveri genitori in Lugano nel 1743 e morto nel 1803, fu zelatore instancabile dell'istruzione della gioventù a prò della quale scrisse molte opere pregevoli per la chiarezza e semplicità, ma disadorne di forme eleganti e corrette. (G. N.)

(*c*) Gio-Battista Vico, nato a Napoli nel 1670 e morto nel 1744, fin da giovinetto fece apparire quello smisurato intelletto che tutti ammirano nelle opere di lui e particolarmente *nella scienza nuova*, per la quale è venuto in altissima rinomanza ed è stimato come padre della filosofia della storia. (G. N.)

(*d*) Jacopo Stellini, nato a Cividal del Friuli nel 1699, appartenne all'Ordine de'Somaschi, fu poeta, oratore, geometra, filosofo, teologo, medico e chimico. Morì in Padova nel 1770. (G. N.)

(*e*) Il primo nato a Samoens in Savoja nel 1718 e morto a Roma nel 1802, benchè figlio di un notaro fu fatto Cardinale per la sua virtù e dottrina; il secondo nato a Milano nel 1750 finì di vivere nel 1825. (G. N.)

sto una volta un falso principio, come si può impedire che altri con rigore di logica non vada diritto fino alle ultime conseguenze? Dal sensismo al materialismo e all'ateismo il passo è brevissimo: ridotte le idee alle sensazioni o da queste derivate, brevemente si confuse la sensazione con l'impressione esterna, e identificato il pensare col sentire, si ebbe questo per una proprietà dell'organismo corporeo; conseguentemente la morale fu riposta nell'utile e nel piacere. Elvezio, Condorcet (*a*). Volney (*b*), Holbach (*c*), Cabanis ed altri (1760-1830), non si tennero dal venire a a questi estremi.

64. Dalla Francia ci richiama ancora in Germania una scuola originale profonda illustre, se non fosse anche più famosa pe'suoi traviamenti. Lo scetticismo di Hume,così debolmente assalito dalla scuola scozzese, trasse Emmanuele Kant (1790) di Conigsberga a combattere il dubbio con una critica della ragione. Gli errori e i contrasti dei filosofi lo indussero a pensare, che prima di stabilire qual sia il vero sistema delle umane cognizioni, bisogna esaminare la ragione umana, onde vedere, se e a quali condizioni la cognizione sia possibile. Fece dunque una *Critica della ragione*, e pretese di aver trovato che lo spirito umano possiede a priori e per natura certo numero di nozioni elementari, dotate dei caratteri di universalità e necessità, da lui chiamate *forme*; le quali forme, ove s'aggiungano le sensazioni, *materia* delle conoscenze, vengono dalla ragione applicate, imponendo nozioni e giudizî ai materiali sensibili. Ma non si creda, che queste forme costituiscano qualche cosa di distinto e indipendente dal nostro spirito; esse non sono che sue modificazioni; e lo spirito non può dire con certezza di cogliere gli esseri in sè esistenti; di certo non percepisce altro fuorchè le sue forme, i suoi giudizî; perciò il suo sistema fu chiamato *idealismo critico*. Ecco il sofista di Conigsberga caduto egli stesso in uno scetticismo più sistematico e più pernicioso.

(*a*) Maria Gio-Antonio-Nicolò Caritat marchese di Condorcet, nato nel 1745 a Vibemont presso S. Quintino, si diede egli stesso la morte col veleno nel 1794. Perseguitò il sacerdozio e la nobiltà: il suo filosofare fondavasi sullo scetticismo: fu amico di Voltaire e degli altri filosofisti della stessa pannina, e con essi ebbe molta influenza nelle vicende d'allora. (G. N.)

(*b*) Costantino-Francesco Chasseboeuf conte di Volney Pari di Francia, nato nel 1737 a Craon in Bretagna, morì a Parigi nel 1820. Alcune delle sue opere sono state inserite nell'indice de'libri proibiti. (G. N.)

(*c*) Paolo Thyry barone di Holbach, nato a Heidelscheim nel Palatinato nel 1723 e morto nel 1789, si rese famoso per le affinità che ebbe con gli enciclopedisti. Nei sontuosi banchetti che esso dava, veniva l'empia turba dei propagatori dell'incredula filosofia e poneva in ciascun giorno in quistione i principî più sacri della religione e della politica.(G. N.)

65. Da Kant in poi la filosofia germanica tentò ogni via per evitare lo scetticismo, senza mai riuscirvi. Amadeo Fichte (1800)fondò l'idealismo soggettivo. Kant aveva ammesso qualche passività nel pensiero. Fichte partì dall' unità assoluta dell' *Io*, a cui attribuì un'attività pura. L'*Io* pone sè stesso. e ciò non può fare. se non ponendo di contro il *Non-io*, il quale non esiste prima dell' *Io*, ma contemporaneamente. L'esistenza dunque di tutte le cose pensabili (e Dio stesso) scaturisce dall'attività primitiva dell'*Io*. Schelling (1810) si avanzò un passo, e fondò il sistema dell'*identità assoluta*, in cui l'*Io* e il *Non-io* vengono a identificarsi perfettamente; e questo è il Dio di Schelling, soggetto e oggetto ad un tempo, ideale e reale, rappresentazione e rappresentato, l'essere di tutte le cose, assoluto che *fenomenalmente* si trasforma in tutte queste cose.Fichte cade nell'ateismo,e Schelling nel panteismo. Bouterweck urta anch'esso in questo errore,perchè confonde l'*assoluta esistenza con l'idea universale dell'essere*, e così concede allo spirito umano una piena comprensione di Dio.

66. Da ultimo Hegel (1835) parla di un' idea che è tutto, che dal nulla si cangia nell'esistenza, e che si sviluppa e tende all' infinito. Dopo aver ridotto all' identità l' oggetto col soggetto, l' idea col pensiero, identifica poi l'essere stesso sussistente con l' idea, idea che *diventa* (*a*) tutte le cose e riduce a unità ogni sostanza;

(*a*) L' illustre Rosmini addita con somma chiarezza la filiazione dei sistemi germanici da Kant fino a Hegel in una lettera del 12 agosto 1845, con cui graziosamente rispondeva alla dimanda fattagli dall'autore di questi Elementi:

« Hegel è il bisnipote di Kant, patriarca della moderna filosofia tedesca. Il filosofo di Koenigsberga dalla meditazione di un principio noto avanti di lui, che lo spirito umano pensa in modo conforme alle sue proprie leggi, ne trasse quella filosofia che egli denomina *critica*, perchè assume di portar giudizio della stessa ragione umana; e il giudizio riuscì a dichiarare questa ragione impotente a conoscere, se gli oggetti del pensiero siano tali in sè stessi, quali al pensiero appariscono. Egli sostenne che, se la mente umana li concepisce secondo le proprie leggi soggettive, ella dunque non può pronunciare che sieno quali le appariscono, ma nè pur negarlo.

« All' incontro Fichte, suo discepolo, dallo stesso principio che la mente opera secondo le sue proprie leggi dedusse, che tutto ciò che conosceva la mente doveva essere produzione della mente stessa; e quindi assolutamente negò che gli oggetti concepiti fossero in sè stessi quali appariscono. Il qual sistema veniva da lui rappresentato come la genuina interpretazione della dottrina del suo maestro. Ma il suo maestro Kant disdisse l' interpretazione; poichè infatti altra cosa è che le conclusioni della mente, dipendendo dalle leggi della mente stessa, non abbiano valor di conchiudere su quell' essere che gli oggetti possono avere in sè stessi, ed altro è l' affermare a dirittura, che in sè stessi non abbiano essere alcuno, ma siano mere produzioni e modificazioni soggettive. Così il sistema di Fichte fu diverso da quello di Kant, come figlio che traligna dal padre.

pretto panteismo, perchè la mente umana è l' idea, e l' idea è tutto. Il panteismo idealistico si vede contenuto quasi in germe nel criticismo di Kant, e sviluppasi ognor più nei sistemi de'suoi successori.

Il sistema di Hegel sembra l' estremo passo della filosofia germanica, l' ultimo frutto dello scetticismo kantiano che invano si sforza da mezzo secolo in qua di cavare dal subietto la parte obiettiva del sapere umano. Giova pertanto che ci fermiamo un istante sulle dottrine di Hegel ricavandole dalla sua Logica, per quanto l' astrusità quasi incomprensibile del suo linguaggio lo permette.

Hegel dimanda, con che si deve cominciare la scienza? E risponde che il cominciamento della filosofia non può essere altro che il *puro sapere*. Cos' è poi il puro sapere? Il *puro essere*, privo d'ogni determinazione e d'ogni differenza in sè e fuori di sè, quello in cui il subietto e l' obietto vengono a identificarsi. Il primo pertanto da cui parte Hegel è l'assurda confusione dell'atto del pensare con l' obietto del pensare.

« Ma venne Schelling, e allevato alla scuola di Fichte argomentò che se l'oggetto era produzion del soggetto, dovea col soggetto istesso identificarsi; giacchè niuna cosa genera altra natura da sè diversa; e poi facil cosa è conoscere, che nè il soggetto può stare senza l' oggetto, nè l'oggetto senza il soggetto, onde d'entrambi fece una cosa sola. Di più, a lui parve impossibile immaginare un soggetto che non fosse a un tempo stesso oggetto, onde diede al suo sistema il titolo di *Teoria della identità assoluta*. Così questo filosofo tedesco, che a Kant quasi è nipote, si trovò pervenuto a quella tesi, con la quale aveva esordito la filosofia eleatica in Italia per mezzo di Parmenide.

« Ma qui non ristette il movimento filosofico impresso da Kant nella Germania; poichè ridotte le cose tutte, che possono essere oggetto della mente, all' unità ed all'identità, fu facile ad Hegel dedurre che quest'unica e identica cosa, a cui tutte le cose riduconsi, altro non poteva essere che l'idea. E l'argomento di Hegel, considerato in suo fondo e ristretto in poco, riducesi a questo: L'uomo non può pensare nè parlare di cosa alcuna che non sia oggetto del pensiero. Ma l' oggetto del pensiero è l'idea. Dunque tutte le cose si riducono all'idea. Ma poichè le cose sono varie ed opposte ed anche contrarie fra loro; quindi l' idea è quella stessa che prende diverse forme anche opposte e contrarie, e che va trasformandosi con leggi a lei intrinseche in tutte le cose. Ella diventa soggetto ed oggetto, realità ed idealità, ente e nulla, relativo ed assoluto, tempo ed eternità; e in questo *diventare* appunto, che è il mezzo fra il nulla e l'essere, consiste la propria sua essenza. Ella ha quindi due movimenti, per l'uno de'quali s'accosta continuamente al nulla, per l'altro de' quali s' accosta continuamente all' infinito ed assoluto. Lo sviluppo della virtù intrinseca di quest'idea è ciò che forma l'argomento di tutta la dottrina hegeliana. In questo quarto discendente di Kant ora dorme il suo sonno la germanica filosofia ».

In che modo il puro sapere passò a diventare il puro essere? Hegel ragiona così. Il sapere immediato è quello che si trova da ciascuno nella propria coscienza empirica, sensuale. Quindi nella psicologia fenomenale l'immediata coscienza è anche il primo e immediato nella scienza. Ma nella Logica non così: in essa il primo, il preliminare è quello che viene dimostrato come il risultato della riflessione, in una parola è l'*idea qual puro sapere*. La logica quindi è la pura scienza, il puro sapere nell'intero cerchio del suo sviluppo. Questa idea poi si determinò in quel risultato, e divenne la certezza attuata nella verità, la quale da una parte non ha più l'oggetto dirimpetto a sè, ma se lo ha fatto interno, e lo conosce come sè stessa; dall'altra parte si spogliò anche della propria subiettività, avendo deposto il sapere di sè come di uno che è dirimpetto all'oggetto; e con questo spogliamento non rimane più che l'unità, è l'indifferenza del subietto e dell'obietto.

Il puro sapere come concentrato in questa unità, deposta ogni relazione ad altra cosa e a meditazione, è privo di differenza. Questo privo di differenza cessa con ciò di essere sapere (giacchè il sapere considerato come atto dice una relazione tra il subietto conoscente e l'obietto conosciuto): non resta dunque altro che semplice immediatezza.

La semplice immediatezza stessa è un concetto riflesso, che si riferisce alla differenza col mediato. Ma nel suo vero termine questa semplice immediatezza è il puro essere in generale, essere e nient'altro, senza verun'altra determinazione o riempimento.

Fin qui noi vediamo che il puro essere di Hegel non è altro che l'atto di pensare divenuto oggetto del pensiero stesso; giacchè questa indifferenza del subietto e dell'obietto, questa semplice immediatezza che si vorrebbe confondere col puro essere, è cosa assurda, non potendosi dare nè concepire il pensare senza un obietto, nè un obietto se non in quanto è attualmente pensato da qualche mente. Perciò il suo essere puro non è tale veramente, ma è un risultato del subietto e dell'obietto. L'atto del sapere solo come obietto non esiste se non per astrazione, che non coglie veramente l'obietto, ma lo sottintende.

Oltre ciò il cominciamento hegeliano è un vero astratto; come lo confessa egli esso. L'incominciamento, dice egli, deve essere assoluto, o sia, ciò che qui torna al medesimo, deve essere incominciamento astratto. Non vide che l'astratto presuppone il concreto, e perciò non può essere un vero cominciamento; l'astrazione può solo essere necessaria per farci trovare il primo vero. Laddove per Hegel questo astratto è il primo stesso, la base della verità e della certezza, poichè dice che il cominciamento, da lui detto astratto, non deve presupporre niente, non deve essere da niente mediatizzato, nè avere un fondamento; egli stesso più tosto deve essere la base di tutta la scienza. Egli deve essere sem-

plicemente un immediato, o più tosto lo stesso *Immediato*. Siccome egli non può avere niuna determinazione rispetto ad altro; così non ne può contenere nessuna in sè;altrimenti acchiuderebbe distinzione o relazione di diverso a diverso,e con ciò mediazione. L'incominciamento pertanto è puro essere; il qual puro essere è il puro atto di pensare!

Ma, come, aggiunge Hegel, il progredire è un retrocedere al principio, all'originario e verace da cui ciò con cui si è cominciato, dipende; così l'essenziale per la scienza non è tanto che un puro immediato sia il cominciamento, ma che il tutto di essa è un circolo di sè stesso, nel quale il primo diventa anche l' ultimo, e l'ultimo anche il primo. Il primo è un fondamento, e l' ultimo un derivato; mentre partendo dal primo e per giusta argomentazione arrivando all'ultimo come a fondamento, questo non è che risultato.

Hegel stabilì per cominciamento il puro sapere; questo lo scambio col puro essere, dopo aver fatto sparire il subietto e l'obietto nell'atto del puro sapere; il puro essere è semplice immediatezza, è l'incominciamento astratto. Hegel non può a meno di lasciar trapelare l'assurdità di questo essere puro e astratto che non è nè obietto nè subietto. Poichè dice: — In quanto il puro essere si piglia come contenuto del puro sapere (dunque il puro essere non è che atto del pensiero), questo deve recedere dal suo contenuto, deve lasciarlo valere per sè stesso e non determinare altri più in là. O vero mentre il puro essere è da considerarsi come l' unità, nella quale il sapere nella sua suprema punta dell'unione va a terminare con l'oggetto (non è dunque nè il puro sapere nè il puro essere il cominciamento, ma il nesso dell'uno con l'altro), il sapere è sparito in questa unità, e non lasciò rimanere alcuna differenza con quello, e quindi nessuna determinazione.

Se non che il sottile e acuto filosofo non è ancora contento di questa vana astrattezza del puro essere indifferente. Egli spinge più innanzi la sua astrazione. — Ma ci può egli esser luogo a ulteriori astrazioni? — Hegel ce lo trova. Ascoltiamolo.Anche quella determinazione dell'essere, dice egli, assunta fin qui come cominciamento, potrebbe lasciarsi a parte; sicchè venisse solo richiesto che si ponesse un *cominciamento puro*. Allora nulla ci sarebbe più se non lo stesso incominciamento, e sarebbe a esaminarsi cosa egli fosse. Non esiste ancor nulla, e deve sortir qualche cosa: questo è il problema che Hegel propone; vediamo come lo risolva. Il cominciamento puro non è il puro nulla,ma è un niente da cui deve emanar qualche cosa: l'essere dunque è già contenuto nel cominciamento. Anzi, il cominciamento comprende in sè tutti due, l'essere e il nulla; esso è l'unità dell'essere e del niente; o vero è non-essere che è al tempo stesso essere, e essere che è al tempo stesso non-essere.

Inoltre, l'essere e il niente esistono nel cominciamento come

differenti; perchè esso accenna a qualche altra cosa. Esso è un non-essere che si riferisce all'essere come ad un altro: l'incominciamento non è ancora; egli si aggiunge solo dopo l'essere. L'incominciamento contiene dunque l'essere come tale che si allontana dal non-essere, o lo piglia come un suo supposto.

Di più, ciò che comincia è già, mentre ciò che non è non può nè men cominciare; ma appunto perchè comincia, non è ancora. Gli opposti essere e non-essere sono dunque fra loro in immediata unione; o vero costituiscono l'indivisibile unità del cominciamento, l'analisi del quale sarebbe così il concetto dell'unità dell'essere e del non-essere; o sia della forma riflessa, dell'unità del differente e del non-differente, o sia dell'indentità e della non-identità. Questo concetto poteva essere riguardato come il primo, purissimo e astrattissimo, come definizione dell'assoluto. Dunque, secondo Hegel, si deve cominciare dall'indissolubilità dell'essere e del non-essere, e dell'uno che passa nell'altro, che, come spiega poi, è il *diventare*.

L'assurdità di questo principio si vede da ciò che, se noi poniamo per cominciamento il *vuoto essere*, l'essere è il niente, e questo essere non è infine che il puro pensare senza obietto, o l'atto del pensare divenuto obietto, noi con ciò non poniamo un vero principio nè delle cose nè della cognizione nè della scienza. Cognizione senza obietto, senza almeno l'idea applicabile a tutte le cose, non può darsi. La scienza poi, considerata come l'esposizione sistematica dello scibile umano, deve stabilire come postulato quell'idea comunissima di cui si serve la mente umana per conoscere qualunque cosa. Ma quell'idea non può confondersi con l'atto del pensiero umano, senza distruggerne l'obiettività e quindi cadere nel subiettivismo e nel conseguente scetticismo. L'indeterminazione di questa idea prima è veramente necessaria, acciocchè serva di mezzo universale della conoscenza. Ma questa sua indeterminazione non toglie che essa ci rappresenti l'essere puro, che non è cosa negativa ma positiva; è il concetto stesso di esistenza, in quanto è l'essere ideale, intelligibile.

Che nella scienza si debba partire da qualche cosa di semplice e indeterminato, ma che non sia cosa illusoria, non pare bisognevole di dimostrazione. Hegel ha ragione di non voler cominciare dal concetto, nè dall'Io di Fichte, nè dall'intuizione intellettuale di Schelling che afferra l'assoluto. Ha ragione di sostenere che si deve cominciare dal noto e non già dall'ignoto, dal semplice e non già dal complesso. Ma tostochè egli si fa a definire questo semplice, questo primo noto, cade in mille contraddizioni, e riduce il primo noto a una mera astrattezza, a un'idea illusoria insussistente, che poi si svolge in infinito e diventa tutto, a un'idea che non sorte dal subietto e che non può condurci all'obietto reale, perchè non è un obietto in sè stessa se non di nome. Egli riduce Dio stesso a una mera determinazione del suo semplice vuoto e puro

essere, e poi conchiude così: — Ciò dunque che deve essere pronunziato o contenuto intorno all'essere nelle più ricche forme della rappresentazione dell'assoluto o Dio, questo a principio non è che *una vuota parola e solo essere*; questo semplice dunque che non ha altra significazione, questo vuoto è senz' altro il principio della filosofia.... Questo cominciamento, come tale non abbisogna di nessuna preparazione nè di ulteriore introduzione.—

Ma per conoscere meglio il nullismo a cui conduce il principio hegeliano, conchiuderemo questa esposizione con la spiegazione che il filosofo alemanno ci dà dei tre concetti, dell' essere, del niente, del diventare.

Essere, puro essere, senza ulteriore determinazione. — Esso nella sua immediatezza indeterminata è solo eguale a sè stesso e non diseguale verso altro; non ha nessuna differenza nè in sè ne fuori. Egli non sarebbe mantenuto nella sua purità, se si ponesse in lui una qualche determinazione, un qualche contenuto da lui diverso o per cui egli si ponesse diverso da un altro. Esso dunque è la pura indeterminatezza, e perciò è vuoto. Nulla si contempla in lui, se può trattarsi qui di visione, o vero esso è solo questa pura vuota visione. Non può nè meno pensarsi in lui qualche cosa, o vero esso è solo questo vuoto pensare. L' essere puro infatti, l'indeterminato immediato è niente, e nè più nè meno che niente. — Dimanderemo ad Hegel, come possa darsi la visione di niente, il pensare senza obietto, e come mai l' essere indeterminato sia niente, mentre invece esso è tutto l' essere, ma veduto imperfettissimamente, e come ideale, non come una realtà sussistente.

Niente, il puro niente. — È semplice eguaglianza con sè stesso, perfetto vuoto, mancanza di determinazione e contenuto, *indifferenziabilità* in sè stesso. Per quanto qui è lecito parlare di vedere o pensare, ciò vale qual differenza, se si veda o pensi qualche cosa o niente. Non vedere o pensare nulla dunque ha un significato: tutti due si distinguono; così esiste il niente nel nostro vedere o pensare, o più tosto è lo stesso vuoto vedere o pensare, e lo stesso vuoto vedere o pensare qual puro essere. *Niente* è quindi quella determinazione o meglio privazione di determinazione, e perciò in genere quello stesso che è il puro essere.— Hegel, con ciò identifica l' essere puro col niente e ammette un vuoto pensare assurdo, mentre il niente non si può pensare se non per l' essere, e ripugna un pensare privo d' ogni qualunque obietto.

Diventare, o unità dell' essere e del nulla. — Il puro essere dunque è il puro nulla è il medesimo. La verità si è, che nè l'essere nè il niente, ma l'essere in niente e il niente nell'essere non passa, ma è passato. Ma appunto per ciò la verità non è la loro indifferenziabilità ma sì che essi non sono il medesimo, sono assolutamente diversi, quantunque indivisi e indivisibili, e che ognuno

sparisce nel suo opposto. La loro verità pertanto è questo movimento dell'immediato sparire di uno nell'altro, il *diventare*; un movimento, nel quale entrambi sono differenti, ma per mezzo di una differenza che si venne a sciorre immediatamente.... Il diventare importa che niente non resta niente, ma passa nel suo altro, nell'essere.... C'è un punto anche nella più imperfetta unione, dove l'essere e il niente convengono insieme, e la loro diversità svanisce (!)... Si deve dire dell'essere e del niente quello stesso che sopra fu detto della immediatezza e della mediatezza, *che non c'è nulla in cielo e in terra che non contenga in sè tutti due l'essere e il niente.* (In Dio stesso c'è dunque l'essere e il niente!). In Dio stesso l'attività, la qualità, la creazione, la potenza eccetera contengono essenzialmente la determinazione del negativo: quelle cose sono un produrne un altro. — Hegel dunque stabilisce per cominciamento il *diventare*, nel quale l'essere sparisce pel niente e il niente per l'essere!

— Ma se l'essere e il niente sono lo stesso, ne segue che io sono e non sono allo stesso tempo. — A ciò risponde che egli parla di un indeterminato essere e di un indeterminato niente; non già dell'essere e del niente determinato. Ma chi starà contento di questa soluzione? Se il principio è tale, l'applicazione non può farsi se non a ciò in cui si realizza il principio. Se non è vero nel fatto che l'essere e il niente sono lo stesso, non può esserlo nè meno nel principio logico. Il diventare, dice Hegel, è la sintesi immanente dell'essere e del niente; è il consistere dell'essere e del non-essere; e il loro consistere è quello che costituisce il loro essere in uno, che toglie la loro differenza. Come mai questo assioma assurdo può essere il principio della scienza, il punto supremo dalla filosofia (*a*)?

67. Ci resta a seguire il movimento della filosofia in Francia dalla diffusione del sensismo in poi. In quest'ultima fase la filosofia francese si andò modificando e ritraendo dal suo avvilimento sotto l'influsso di due scuole, della scozzese e della germanica. Lasciando di parlare del De Bonald e del De Maistre (*b*), i quali non sono entrati nella questione dell'origine delle idee se non alla sfuggita; e non parlando di La Mennais, che tolse all'uomo indi-

(*a*) Il principio di Hegel è consentaneo a quello di Eraclito, che supponeva un continuo trascorrimento dell'essere nel non-essere, e viceversa. Platone poi esponendo il sistema di Protagora ha queste parole: *Niente è giammai, ma sempre diventa*. Vedi Rosmini, *Psicol*. vol. II, n. 1365 e 1368.

(*b*) Giuseppe Conte de Maistre scrittore politico e religioso nato a Chamberì nel 1753 dirizzò i suoi studi a combattere gli errori della filosofia moderna. In esso eravi altezza d'ingegno, onore di moralità e di giustizia, logica sicura e stile pieno di forza. Finì la sua vita nel Piemonte nel 1821 da tutti compianto. (G. N.)

viduo ogni via di giungere alla certezza e ne collocò il criterio nell'autorità del genere umano o sia nel consenso universale; il primo che cominciò a rialzare in Francia la filosofia dalla sua abiezione fu Laromiguière (1800) cresciuto nella scuola condilachiana. Oltre la facoltà del sentire, egli ammise come necessaria alla cognizione un'altra facoltà non passiva come la sensività, ma attiva e distinta da quella, cioè la facoltà di *attendere*, non come una maggiore attuazione del sentire, ma come una facoltà essenzialmente intellettiva e posta in atto dall' attività dello spirito. Ma un altro passo fece fare alla filosofia Royer-Collard, combattendo più apertamente il condillachismo e adottando i principî della scuola scozzese. Finalmente Vittore Cousin, vivente, seguace da prima di Royer-Collard, indi applicatosi allo studio di Kant e di tutta la scuola germanica, viene riconosciuto qual fondatore dell' ecclelismo che domina ancora in Francia. Questo sistema, che consiste nel raccogliere e ordinare tutto ciò che di vero si trova sparso nei varî sistemi dei filosofi, inchiude una petizion di principio, perchè a sceverare la parte vera dalla falsa convien possedere previamente la verità. Ma l'ecclelismo cousiniano è ancora più esteso, perchè studiando la storia della filosofia, pretende che l' errore dei varî sistemi altro non sia che una verità incompleta, una verità relativa ai tempi, ai gradi di sviluppo del pensiero umano; il che se fosse vero ci condurrebbe inevitabilmente allo scetticismo. Quanto alla questione fondamentale della filosofia, cioè all' origine della cognizione, egli si appella a un fatto della coscienza, che pretende dimostrare come costante permanente universale. Secondo lui dunque, il fatto della coscienza ci direbbe che in qualunque nostra cognizione noi abbiamo la percezione di tre cose, l'una inseparabile dell' altra, cioè di noi stessi, del mondo esteriore e della causa assoluta. E siccome l' *io* e il *non io* esteriore sono finiti, e l'unità e causa assoluta è infinita, nè quelli possono percepirsi secondo Cousin, se non riferendoli a questa; perciò in ogni cognizione si trovano questi tre termini correlativi, il finito, l' infinito e il loro rapporto. Nei sistemi di Fichte e di Schelling c'è qualche cosa di analogo. Cousin ammette come leggi fondamentali del nostro pensiero i principî di causalità e di sostanza, da cui derivano tutte le categorie o nozioni supreme di quantità qualità relazione modalità, le idee di tempo e di spazio, siccome tante forme soggettive dello spirito intelligente; nel che ha seguito quasi alla lettera il sistema di Kant. Nella definizione della sostanza, di Dio, del mondo, Cousin riproduce il panteismo spinoziano; e qua e là professa sentenze quali ambiguamente e quali apertamente contrarie al cattolicismo. Così il filosofo parigino, dopo avere prestato alla filosofia un gran servigio coll' abbattere il sensismo, non ha poi saputo guarentirsi dalle pestifere dottrine della scuola kantiana.

Fu seguito in parte dal Jouffroy e dal **Damiron. Bautain** (1838)

abbandonò l'ecclettismo, ma urtò in un altro scoglio : esagerando l'infermità dell'umana ragione, parve da principio ripetere ogni certezza dalla sola rivelazione divina, nel che scavò i fondamenti alla stessa rivelazione, che presuppone la ragione umana fornita d'un criterio supremo di certezza. La Francia al presente non ha un sistema filosofico da contraporre alla scuola ecclctica e panteistica, che infetta l'insegnamento universitario.

L'Italia che, dall'epoca di Locke e di Condillac, si era come dimenticata d'essere stata la maestra della sapienza a tutto il mondo, e altro non sapeva che riprodurre le false teorie dei sensisti inglesi e francesi, se si eccettua Ermenegildo Pini e qualche altro, si risvegliò finalmente dal suo profondo sonno, e usando del suo buon senso, seppe emanciparsi dalla trista servitù dell'imitazione. Pasquale Galluppi, Terenzio Mamiani, Vincenzo Gioberti, filosofi d'alta rinomanza, ci hanno fatto ricordare che l'Italia è ancora il suolo della scienza. Ma sopra tutti s'inalza Antonio Rosmini, il vero ristauratore della filosofia.

L'opera che più onora il Galluppi è il *Saggio filosofico intorno alla critica della conoscenza* (1819), nella quale fece conoscere per la prima volta all'Italia le dottrine di Kant, combattendole, e stabilì in pari tempo la sua teoria filosofica. « La filosofia di Pasquale Galluppi, scriveva il professore Francesco Panceri che le scuole del nostro Seminario rimpiangono da troppo presta morte rapito, sorse intermediaria tra il sensismo della scuola inglese e il trascendentalismo della Germania, in un'epoca appunto in cui entrambe queste scuole si contendevano il dispotismo universale della scienza; sorse a gloria dell'Italia, che nel valente filosofo di Tropea conobbe non essere spento il suo genio speculativo, sebbene sembrasse ammaliato e sopito sotto l'influenza delle dottrine straniere. Galluppi non disprezzò vanitosamente le scuole d'oltremonte, ma ne fece oggetto di uno studio profondo e di una lunga meditazione, all'intento di scoprirvi la verità e trapiantarla in Italia, se l'avesse ritrovata. Siccome però a nessuna di quelle sorgenti ei potè attingere puri principi, poichè si accorse che non meno dalla riflessione di Locke, che dalla percezione di Reid e dallo schematismo di Kant derivava inevitabilmente lo scetticismo; pensò di trovare in Italia i fondamenti del vero e di erigere su di essi una nuova filosofia, che sciogliendo il pensiero dalla ignominiosa schiavitù dello straniero, gli aprisse una via sicura a trovare il vero in sè stesso. A questo intento si rivolse agli antichi filosofi, e specialmente ai santi Padri, nelle dottrine dei quali trovò quella vera e soda filosofia, che, meglio d'ogni altra sodisfacendo alle esigenze della ragione umana, scopre gli errori che menano gli incauti alla incredulità e si accompagna alle verità cristiane » (*a*).

(*a*) *Cenni intorno alla filosofia di Pasquale Galluppi*. Milano 1849.

Se non che l'illustre filosofo, come poi dimostra il citato autore, non giunse con le sue speculazioni a quell'ultima altezza a cui la scienza vuol essere sollevata. Applicatosi alla ricerca della realtà della conoscenza umana, e dimandatosi se l'uomo possa conoscere qualche cosa e giungere alla certezza della sua conoscenza, si lusincò di avere dimostrato che « l'esistenza del *me* e delle sue « modificazioni, e l'esistenza quindi della conoscenza sono delle « verità primitive immediate indimostrabili ». Sono indimostrabili e primitive, così ragionava il Galluppi, perchè sono un fatto, un fatto di coscienza innegabile, un fatto presupposto in ogni nostro giudizio, in ogni nostra ricerca. L'atto della coscienza è appunto quello che mi dice: *Io conosco che penso* e questa è la percezione del *me* nello stato dei suoi pensieri. Questa percezione per lui non è un giudizio, ma una semplice intuizione, il cui termine è l'*io* con le sue modificazioni. L'esistenza dunque del *me* è una verità primitiva. Come si genera questa prima verità o conoscenza? Ecco in che modo. Finchè lo spirito non ha modificazioni, non può operare; al prodursi delle modificazioni sente sè stesso modificato: eccitato lo spirito da questo sentimento, rivolge su di esso la sua meditazione, e così avviene la percezione del *me*, in quanto la coscienza mi dice che *sono io che sento*. Ma questa percezione è ella poi semplice e immediata, come pretende il filosofo calabrese? Può lo spirito percepire sè stesso come esistente, o come senziente, senza applicare l'idea di esistenza al proprio sentimento? Se questa percezione risulta da due elementi, che sono il sentimento e l'idea di esistenza, e quello veduto e conosciuto per mezzo di questa, può egli dirsi che la conoscenza del me sia una verità primitiva e semplice? L'acuto calabrese parve avere travedata questa verità, quando dubitò che l'idea di esistenza non fosse innata in noi. Ma gli sembrò troppo astratta, perchè potesse cadere nella mente del bambino, senza considerare che, se questa idea ha l'aspetto di un'astrazione, non è punto astratta, ma è più tosto la condizione di ogni astrazione possibile.

Oltre la percezione del *me*, il Galluppi ammette come verità primitiva e indimostrabile anche quella del *non me*, cioè dei corpi, rivelataci dal senso esterno attribuendo l'obiettività e la forza rappresentativa alla sensazione. L'anima nostra nelle sensazioni esterne si sente limitata: questo limite è posto appunto dal *non-me*; cosicchè in ogni percezione esterna c'è la cognizione del me e del non-me. Dalla percezione poi del me che percepisce un fuor di me pretende cavare tutto il sapere umano, cosicchè definisce la filosofia *la scienza dello spirito umano*. Sostiene che queste verità primitive non inchiudono verun giudizio, e non consistono che in una intuizione immediata, la cui origine è un mistero inesplicabile, a voler spiegare il quale non si può evitare lo scetticismo. Il giudizio non comincia che nell'ordine della cognizione riflessa, confrontando le idee fra loro; e le idee non sono che atti dello spi-

rito prodotti dalla meditazione portata sulle sensazioni e sulle percezioni primitive. Egli può ammettere le cognizioni razionali, che lo spirito trova scolpite in sè stesso portando l'analisi su di ciò che la coscienza gli rivela. E per mezzo di queste cognizioni non dipendenti dall'esperienza il Galluppi saliva alla cognizione dell'esistenza di Dio.

Da tutto ciò si scorge che il Galluppi non vide tutta l'importanza del problema supremo della filosofia, nè si attentò di scioglierlo, ma stette contento al testimonio della coscienza, la quale ci assicura della nostra esistenza e di quella del mondo esteriore, due cognizioni primitive che inchiudono tutte le altre nell'ordine sperimentale. L'attività senziente e l'attività intelligente erano per lui, senza spiegare il come, quello che somministrano gli elementi di tutte le cognizioni.

Malgrado però di questi difetti il filosofo di Tropea si raccomanda per una rara chiarezza di mente, per l'ordine nel trattar le quistioni, per diligenza e finezza nell'analizzare i fatti dello spirito, nel classificarne le facoltà e potenze, acutezza nel confutare gli errori.

68. Terenzio Mamiani scrisse del *Rinnovamento della filosofia antica italiana*, all'intento di mostrare che la determinazione migliore del metodo filosofico e la sua applicazione alle più ardue questioni della metafisica devono essere la restaurazione e il seguito dei principî antichi metodici degli Italiani, e la fecondazione d'alcune verità supreme antiche da essi trovate. Far vedere la coincidenza delle sue teorie con le dottrine antiche, e tentare con ciò una conciliazione nella repubblica filosofica è il suo scopo principale.

Il valente scrittore, accostatosi alla gran questione che dimanda qual sia la cognizione assoluta o sia certa per sè e indimostrabile, opinò che questa s'inchiudesse in una *induizione immediata*, cioè in quel fatto della coscienza, in cui l'ente e il vero si convertono, e l'obietto e il subietto dimorano, com'egli esprimesi, sotto una sola essenza, o vorrem dire si unificano. Qualunque altra verità doveva, secondo lui, per essere dimostrata, venir dedotta da quella prima cognizione assoluta e partecipare per tal modo della evidenza intuitiva. Divise l'evidenza intuitiva in immediata e mediata, cioè nella intuizione ove il conoscente e il conosciuto fanno una cosa medesima, e nella intuizione ove si distinguono o essenzialmente o per divisione di tempo. Il passaggio dall'una all'altra lo collocò nella impossibilità metafisica di negare il fenomeno, appoggiandosi così al principio di contradizione, come a sorgente suprema d'ogni dialettica. Per la medesimezza poi necessaria che hanno fra loro tutte le cose riguardo all'esistere, tal principio diviene subito universale, mentre ogni fatto lo contiene implicitamente, ma di una maniera sempre determinata; e così

questo principio fatto universale, diviene il legame logico, onde vanno congiunti i pensieri e le cose, le apparenze e i *noumeni.*

In questo punto della sua teoria pare che il Mamiani si accosti più che egli stesso non voglia al Rosmini. Se il principio di contradizione è per lui supremo nell'ordine dimostrativo e esso diviene universale per la medesimezza di tutte le cose quanto all'esistenza, pare che l'idea di esistenza sia anche per lui la base di ogni certezza. E se è così, ne segue che anche l'intuizione primitiva dimanda, per essere possibile, l'idea primitiva dell'esistenza. Cos'è infatti pel signor Mamiani l'intuizione immediata? Egli la definisce *l'atto di nostra mente, il quale conosce le proprie idee e le attinenze loro reciproche.* Ma oltre che il conoscere le proprie idee non può essere una cognizione immediata, una notizia pura mentale, com'egli dice, che non deriva da conoscenza anteriore, si dimanda come sia possibile quest' atto prima della mente senza l'idea almeno di esistenza. Giacchè non può conoscersi un'idea senza un'oggetto, mentre non si dà idea vuota di ogni cosa da essa fatta conoscere. L' obietto dunque dell' idea è sempre un ente concepito nella sua possibilità: e l'ente non può conoscersi senza l'ente.

L'illustre filosofo non ignora che « ogni conoscenza inchiude un « giudizio ». Parrebbe quindi ch'egli ammettesse che la stessa conoscenza di noi e dei corpi consistesse nell'affermare la nostra esistenza e quella del mondo esteriore. Egli però ci tradisce, spiegando le cose col dire che « ogni conoscenza afferma o nega l'inser« zione di un'idea in un'altra idea ». Poichè ciò è verissimo, allorchè non si tratta che di una conoscenza astratta e puramente ideale. Ma quando si parla delle prime cognizioni, le quali versano intorno alla realità e sussistenza nostra e dei corpi, la definizione del nostro Autore non regge; poichè qui non si afferma l'inserzione di un'idea in un'altra, ma più tosto l'identità del reale sentito con l'ideale prima pensato mediante l'idea di esistenza. Non si può dunque sostenere che l'intuizione immediata di Terenzio Mamiani sia il fondamento della certezza, mentre essa ne presuppone un'altra, cioè l'intuizione immediata e veramente primitiva dell'essere ideale comunissimo.

L'intuizione mediata poi del signor Mamiani è *l'atto di nostra mente, il quale per la certezza assoluta dell'intuizione immediata prova in modo altrettanto assoluto l'esistenza delle estrinseche realità.* L'intuizione immediata, secondo lui, non comprende che il *me* fenomeno, non già la di lui sostanza, la quale dice che non cade mai sotto l'occhio del senso intimo. L' intuizione immediata è testimonio certissimo del puro fenomeno, la mediata lo è delle realità estrinseche. Ma qui si dimanda: come dunque siamo noi certi del *me* sostanziale? Egli ci risponde che « alla intuizione immediata non facciam seguitare nè prove nè raziocini, perchè teniamo coi nostri antichi ch'ella nel porre sè stessa

pone la sua intrinseca realità, avvenendo in lei la conversione del vero con l'ente, e l'*immedesimazione* del conoscente col cognito». Se è così: ne segue che anche l'intuizione immediata coglie la sostanza, mentre è impossibile questa immedesimazione senza che l'obietto cognito sia lo stesso *io* sostanziale, e non il fenomenale solamente. Siccome però l'intuizione immediata è l'atto con cui si conoscono le nostre idee e le loro relazioni reciproche, ne segue l'assurdo che il cognito e il conoscente altro non sono che le nostre idee, e che nientedi reale noi conosciamo con questa intuizione, la quale per altro con porre se stessa pone la propria realità intrinseca. A meno che si prenda questa per una *realità fenomenica*, altra contradizione. Infatti egli dice che da quell'atto dell'intuizione immediata *non può comprendersi mai nè provare in modo veruno qualunque realità che ideale non sia*. La sostanzialità dell'*io* pertanto è affatto estranea alla intuizione immediata.

Si dimanda quindi in che modo il nostro spirito che, ristretto a questa intuizione nulla ancor conosce di reale, passi a conoscere le realità estinseche. La teoria dell' illustre Autore si può riassumere così: allorchè il nostro principio attivo e spontaneo reagisce contro un'affezione positiva qualsiasi, poniamo un senso di dolore, noi troviamo in questo fatto che per una parte l'affezione dolorosa e l'avversa spontaneità compongono una cosa stessa, mentre l'unità volente è pure l'identica unità soffrente il dolore; per l'altra l'affezione dolorosa contrasta alla volontà, come questa a quella. Ora il nostro essere intellettivo può egli o non può abolire l'affezione dolorosa ? Se può, certo che lo fa, mentre appunto egli vuole poterlo: se non può, diciamo che la forza, la quale vince il potere suo, non è immedesimata col principio attivo e spontaneo, e perciò non è esclusa nell'unità assoluta del nostro essere intellettivo, perchè altrimenti egli vorrebbe potere e insieme non vorrebbe, il che è manifesta contradizione.

Ma la resistenza che il dolore continua ad accagionare alla nostra spontaneità, non è cosa in nulla distinta da lui, nè fuori dell'unità assoluta del nostro sentire. Si hanno quindi un fatto ed un raziocinio che mutuamente si escludono, comechè veri ambedue. La qual cosa mai non potendo stare, d'uopo è che si rinvenga alcun altro fatto interposto, per cui l'apparente assurdo si sciolga o dilegui. E qual è questo fatto, che l'illustre filosofo rinvenne? Eccolo: un tal fatto è l'azione degli esseri esterni sopra di noi e l'attitudine nostra a riceverla. Perlocchè il dolore, di cui è discorso, in quanto resiste alla nostra spontaneità, tiene doppia posizione e nell'animo e fuori: entro l'animo, perchè è incluso nella sua unità ed è sua modificazione; al di fuori, perchè è legato all'azione d'una forza esteriore, la cui efficacia può in modo arcano penetrare fin dentro di noi.

Così il conflitto che insorge fra la nostra attività e la nostra passività c'insegna in un tempo medesimo e le esistenze esteriori, e

l'azione loro sopra di noi. Adunque, stringendo in tre sillogismi puri e coordinati il fin qui discusso, diciamo:

Il nostro principio spontaneo è uno assolutamente, e raccoglie nella sua unità l'oggetto pensato. Ciò pertanto che non è guari spontaneo e alla spontaneità contradice, è fuori di quella unità, il che vale quanto fuori di nostra mente.

Ma, il senso del dolore non è spontaneo : e nulla di manco esso giace dentro l'unità subiettiva di nostra mente; e ne segue che noi vogliamo e non vogliamo ad un tempo solo.

La contradizione dei fatti è sempre apparente. Adunque deve esistere un terzo fatto, che spieghi la contradizione anzi espressa e fuori stando della spontanea unità abbia quotidianamente forza di tenere uniti in un subietto medesimo quello che è spontaneo e quello che no.

Ma provare che dee esistere un fatto, estraneo al subietto pensante e capace di tener quivi congiunto lo spontaneo e il non spontaneo, è provare appunto che deve esistere qualche cosa fuori di noi e sopra noi operante.

Estendendo poi la massima dalla percezione dolorosa a tutte le percezioni esteriori, stabilisce che *i sentimenti tutti passivi del nostro animo accusano di necessità l'esistenza d' una forza esteriore.*

Ognuno accorderà di leggieri all'illustre Autore che ogni sentimento passivo suppone l'esistenza di una forza che l'ha prodotto, o per lo meno suscitato, occasionato. Ma ciò avviene appunto in forza del principio di causalità, il quale dice che non può darsi un fatto, un avvenimento qualunque, infine un effetto, che non sia prodotto da qualche causa. E parimenti, siccome l'affezione nostra passiva non è che azione di un che diverso da noi, e azione senza agente non può stare nè concepirsi ; così ogni nostra modificazione non proveniente da noi, è forza che si attribuisca ad un agente reale da noi diverso, e ciò pel principio di sostanza che dice non potersi dare accidente senza una sostanza.

Mamiani ricorrendo all'esperienza per attestare il fatto interposto tra il fatto della coscienza e il raziocinio che lo contradice, trasale la questione e la lascia insoluta. Il principio poi di contradizione, se vale a confermar la certezza dell'esistenza dei corpi, non è quello su cui si fondi la loro cognizione stessa, a quale non può spiegarsi, se non se ne trovi nel nostro spirito la necessaria condizione. Qual'è questa ? Non è forse il pensiero dell'ente comunissimo, necessario alla cognizione tanto di noi, quanto dei corpi e in genere di tutti gli enti diversi da noi ?

A noi sembra che per formare una dimostrazione dell'esistenza delle forze estrinseche dedotta dall'esperienza e dal principio di contradizione non facesse d'uopo di un lungo discorso. Ciò che più di tutto importava si era di cercare quel primo noto da cui il nostro spirito prende la norma d'ogni giudizio, la forma universa-

le d'ogni cognizione, il postulato d'ogni dimostrazione, la possibilità della percezione sia di sè stesso e sia degli enti da lui diversi. Giacchè è chiaro che quel primo noto deve convertirsi in tutte le notizie possibili, medianti le forme e determinazioni distinte degli esseri, e deve trasformarsi nei principî del ragionamento, tostochè la riflessione si rivolge su quel primo noto veduto nelle sue intrinseche o anche accidentali relazioni di ente, di non-ente, di causa e d'effetto, di sostanza e accidente, di uno e di multiplo, di parte e di tutto, di finito e infinito, di assoluto e relativo. In breve, la questione del primo noto è quella del lume della ragione, ed è anteriore a quella della così detta intuizione mediata e immediata.

Del sistema di Vincenzo Gioberti abbiam fatto un cenno sufficiente nell'Ideologia; di quello del Rosmini sono una fedele e continuna esposizione questi nostri *Elementi di Filosofia.*

Fine del volume secondo.

INDICE

DEL VOLUME SECONDO

ONTOLOGIA

LIBRO PRIMO

LIBRO SECONDO

LIBRO TERZO

LIBRO QUARTO

LIBRO QUINTO

LIBRO SESTO

TEOLOGIA NATURALE

MORALE

LIBRO PRIMO

PARTE PRIMA

PARTE SECONDA

LIBRO SECONDO

PARTE PRIMA

PARTE SECONDA